

MARK AMADEUS NOTTURNO

HAYEK

és

POPPER

*a racionalitásról,
az ökonomizmusról
és a demokráciáról*

napvilág kiadó

A kötetet támogatta:

PTA

Politikatörténeti Alapítvány



OPEN SOCIETY INSTITUTE

Nyílt Társadalom Alapítványok OSI

2



320
NP3

Somogyi-könyvtár, Szeged



S000674136

ISBN 978-963-338-438-1

A kötetet szerkesztette: Atkári János
Fordította: Felcsuti Péter
A fordítást szakmailag ellenőrizte: Madarász Aladár

A fordítás alapjául az alábbi kiadvány szolgált: *Hayek and Popper: On Rationality, Economism, and Democracy* (ISBN: 9780415720038) which is authored/edited by Mark Notturmo

© Felcsuti Péter
© All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor&Francis Group

A jelen könyvet vagy annak részleteit tilos reprodukálni, adatrendszerben tárolni, bármely formában vagy eszközzel – elektronikus, fényképeszeti vagy más módon – a kiadó engedélye nélkül közölni.

Kiadja a Napvilág Kiadó, Budapest
www.napvilagkiado.eu
Első kiadás 2019

Tartalomjegyzék

Soros György előszava	11
Szerzői előszó	17
Köszönetnyilvánítás	19
Bevezetés	23
1. RACIONALITÁS	33
A probléma aspektusai	35
Szcientizmus	38
A módszer egysége	43
Fokozatosan haladó társadalommérnökség	48
Intervencionizmus	57
Antiracionalizmus és a nem tervezetten létrejött spontán felnövekedése	64
Az irracionális racionalizálása	71
Racionális érvek a szocializmussal szemben	77
Változás	92
2. ÖKONOMIZMUS	101
Az ökonomizmus nyomorúsága	102
Szabadság vagy jólét?	104
Egyéni, politikai, belső és gazdasági szabadság	107
Hayek érvelése az egyéni szabadság mellett	110
Szókratikus szabadság és kényszerítés	115

Szabadság, hatalom és „valódi kényszerítés”	121
A szabadság paradoxonai	127
Jogok és hatalom	130
A magántulajdon szabadsága	135
A jog uralma	141
Ökonomizmus és totalitarizmus	147
Lényeg és ideológia	154
Az ökonomizmus nyomorúsága – még egyszer	160
Szabadság, egyenlőség, testvériség	164
3. DEMOKRÁCIA	167
A többség uralma	168
Demokrácia és liberalizmus	171
Piaci demokrácia	175
Intézményi kontroll	176
Zsarnokság	180
Kormányzat a jog uralma alatt	184
A nyitott társadalom és a demokratikus állam	185
A nyitott társadalom és a civilizáció keresztje	190
Hayek nyitott társadalma	194
A hayeki jog uralma	196
A demokrácia paradoxona	201
A liberalizmus zsarnoksága	206
Illiberális demokrácia	213
Szabadság, egyenlőség, testvériség – és biztonság	216
Esküdtszéki tárgyalás	218
A demokrácia és a nyitott társadalom megértése	222
KÖVETKEZTETÉSEK	233
Hivatkozások	249

Ievának

Hajlandó vagyok elismerni, hogy ha a meglevő gazdasági rend működésére és annak lehetséges alternatíváira vonatkozó szocialista elemzések a tényeket tekintve valóban helyesek volnának, akkor el kellene fogadnunk azt a kötelezettséget, hogy a jövedelmek elosztása feleljen meg bizonyos erkölcsi elveknek, és hogy ez az elosztás csak úgy válna lehetővé, ha egy központi hatóságnak hatalmat adnánk a rendelkezésre álló erőforrások felhasználásának irányítására, továbbá feltételeznénk a termelőeszközök magántulajdonának eltörlését is. Ha például igaz lenne az, hogy a termelőeszközök központi irányítása legalább olyan nagyságrendű kollektív összterméket tud létrehozni, mint amekkorát mi most előállítunk, akkor ez valóban fölvetne egy rendkívül súlyos erkölcsi problémát azzal kapcsolatban, hogy mindezt hogyan lehet igazságosan csinálni. Azonban más a helyzet.

Friedrich Von Hayek

Véleményem szerint a piacgazdaság hatékonyabb, mint a központilag tervezett gazdaság. Ám azt is állítom, hogy hiba lenne a zsarnokságot közgazdasági érvek alapján elutasítani. Még ha igaz is lenne, hogy a központilag tervezett gazdaság jobb, mint a piacgazdaság, akkor is ellenezném a központilag tervezett gazdaságot, mert megvan a lehetősége, hogy annak révén az állam hatalma zsarnoksággá fajul. A kommunizmus ellen nem annak gyenge hatékonysága miatt kell fellépni, hanem azért, mert embertelen, és mert eredendő módon ellenségesen viszonyul a szabadsághoz. Ne adjuk el a szabadságunkat egy tál lencséért vagy az ígértért, hogy a lehető legnagyobb termelékenységre és hatékonyságra tehetünk szert, még akkor sem, ha biztosak lehetünk abban, hogy valóban megvásárolhatjuk a hatékonyságot a szabadság árán.

Karl R. Popper

ELŐSZÓ

Soros György

Hayek és Popper: a racionalitásról, az ökonomizmusról és a demokráciáról című könyvével Mark Notturmo szándéka azon filozófiai különbségek tanulmányozása, amelyek Hayek és Popper között e kérdések tekintetében fennállnak. Rám az évek során mind Hayek, mind pedig Popper hatással volt. Egyetértek azzal, hogy fontos filozófiai különbségek voltak közöttük. Azt is gondolom, hogy napjaink politikai vitái szempontjából akár nagyon hasznos is lehet e különbségek feltárása, a két gondolkodó filozófiájának jobb megértése és az őket foglalkoztató kérdések további tárgyalása. Ez az oka annak, hogy Notturmo könyve néhány olyan kérdéssel foglalkozik, amelyek közel állnak hozzám.

Hayeket többnyire a közgazdaságtan azon áramlata apostolának tartják, amit én „piaci fundamentalizmusnak” nevezek. E felfogás szerint a piac biztosítja az erőforrások optimális allokációját – mindaddig, amíg a kormányzat tartózkodik a beavatkozástól. Sok mindenben egyetértek azzal, amit Hayek mond, de nem értek egyet a piaci fundamentalizmusával. Saját álláspontom, amelyet a gyarlóság és a reflexivitás kettős elvére építem, ettől merőben eltér. Mélyen meg vagyok arról győződve, hogy ezek az elvek összhangban vannak Hayek elgondolásaival. Hogyan lehetséges hát, hogy ugyanazon elvekből kiindulva homlokegyenest eltérő következtetésekre jutunk? Az ok a Hayek nézeteiben fellelhető következtetlenség, amelyet szándékaim szerint ebben az Előszóban mutatok be (a saját elgondolásaimban fellelhető következtetlenségek feltárását másokra bízom).

Kezdjük azzal, hogy milyen hatást gyakorolt Hayek a gyarlósággal és a reflexivitással kapcsolatos nézeteimre. Az 1940-es évek végén a London School of Economics diákjaként sokat tanultam abból a történelminek nevezhető vitából, amelyet Karl Popper és Hayek folytatott az egyetem *Economica* című folyóiratában a tudományos módszertanról. Bár magamat Popper tanítványának tartottam, ebben a vitában Hayekkel értettem egyet.

Hayek kikelt az ellen, amit szcientizmusnak nevezett – ez alatt a newtoni fizika szolgálai utánzását értette a társadalomtudósok részéről. Popper ezzel szemben amellet érvelt, amit ő a módszer egységessége doktrínájának nevezett, azaz hogy minden tudományágra ugyanazok a módszerek és kritériumok érvényesek.

A vita iránti érdeklődésem oka maga Popper volt. Korábban olvastam *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyvét, amiben azt fejtegette, hogy az emberi ész nem képes a cáfolhatatlan igazság elérésére; hogy az ideológiák, amelyek azt állítják magukról, hogy birtokában vannak ennek az igazságnak, szükségképpen hamisak, és ezért csak elnyomó eszközökkel lehet a társadalomra erőltetni őket. Ez lehetővé tette számomra, hogy meglássam a náci és a kommunista rezsimek közötti hasonlóságot. Miután Magyarországon mind a kettőben volt részem, Popper gondolatmenete nagy hatást gyakorolt rám.

Ennek nyomán kezdtem tanulmányozni Poppernek a tudományos módszerrel foglalkozó elméletét. Popper azt állította, hogy a tudományos elméleteket sohasem lehet igazolni, csak cáfolni, ezért az elméletek érvényessége időleges; mindig is fennáll a lehetőség, hogy az újabb tesztek alapján megcáfolják őket. E megközelítés értelmében elkerülhető az összes azzal járó nehézség, hogy a tudományos elméleteket minden kétséget kizáró módon bizonyítani kelljen, viszont kiemelődik a tesztelés fontossága. Popper azt állította, hogy tapasztalati értelemben kizárólag a cáfolhatóságnak kitett elméletek tekinthetők tudományosnak. Bár nagy hatással volt rám Popper elméletének eleganciája, eközben tanultam alapfokú közgazdaságtant is. Fel kellett figyelmem az ellentmondásra a tökéletes versenyről szóló elmélet – amely tökéletes tudást tételez fel – és Popper elmélete között, amely szerint a tökéletes tudás elérhetetlen. Ennek nyomán arra gondoltam, hogy ezt az ellentmondást úgy lehetne feloldani, ha elismerjük, hogy a közgazdasági elmélet nem képes kielégíteni a newtoni fizika követelményeit. Ezért csatlakoztam le Hayek mellé, aki óvott a természettudományok szolgálai utánzásától, és vitattam Popper nézeteit, aki a tudományos módszer egy- sége mellett tört lándzsát.

Hayek azt állította, hogy a gazdaság szereplői döntéseiket nem a valóságra, hanem arra alapozzák, ahogy ők a valóságot értelmezik, és a kettő sohasem ugyanaz. Ezt nevezem gyarlóságnak. Hayek azt is felismerte, hogy a valóság tökéletlen értelmezése alapján hozott döntéseknek óhatatlanul vannak nem szándékolt következményei. E két állítás mindegyikével egyetértettem. Ahogy egyébként Popper is. Ám Hayek és én homlokegye-

nest eltérő következtetéseket vontunk le ebből a meglátásból. Hayek arra használta fel, hogy dicsőítse a piac láthatatlan kezének a nagyszerűségét, ami nem szándékolt következménye annak, hogy a gazdaság szereplői önértelmeiket követik. Én pedig arra használtam fel ugyanezt, hogy demonstráljam a pénzügyi piacok eredendő instabilitását.

Reflexivitáselméletemben azt állítom, hogy a gazdaság szereplőinek a gondolkodása két funkciót tölt be. Egyfelől igyekeznek megérteni a valóságot. Ez az, amit „kognitív funkciónak” nevezek. Másfelől igyekeznek befolyásolni a kialakult helyzetet. Ez az, amit „részvételi” vagy „manipulatív” funkciónak nevezek. A két funkció összeköti a valóságot azzal, ahogy a résztvevők érzékelik a valóságot, ám ellenkező irányban. Mindaddig, amíg a két funkció egymástól függetlenül működik, képesek arra, hogy egyértelmű eredményt produkáljanak. Ha egyidőben működnek, zavar keletkezik. Erre nem csupán a pénzügyi piacokon van példa, hanem számos más társadalmi szituációban is. Ezt a zavart „reflexivitásnak” nevezem. Ez egyfajta visszacsatolási kör, ami nem számszerűsíthető bizonytalansági elemet visz abba, ahogy a résztvevők értelmezik a valóságot, és ugyanígy bizonytalanságot visz maguknak az eseményeknek a tényleges lefutásába is.

A visszacsatolás lehet pozitív és negatív is. A pozitív visszacsatolás egyaránt felerősíti a meglévő trendet és a meglévő kognitív torzulást, ami a pénzügyi piacokon azzal jár, hogy a pénzügyi eszközök félrearázódnak. A negatív visszacsatolás korrigálja a félrearázódást. Az egyik véletlen az egyensúly, a másikon a pénzügyi buborékok vannak. Ez utóbbiak akkor jönnek létre, amikor a félrearázódás túl messzire megy, és fenntarthatatlanná válik. Ekkor a fellendülést összeomlás követi.

A valós világban a pozitív és negatív visszacsatolások összegabalyodnak, és a két szélső pontot ritkán érjük el, ha ugyan egyáltalán elérjük. Így aztán az egyensúly, amit a piaci fundamentalisták a kormányzati beavatkozástól függetlenül működő piaci folyamatok elkerülhetetlenül előálló végtermékeként ünnepelnek, valójában egy szélsőség, aminek nem sok köze van a valósághoz. Frank Knight volt az első, aki felismerte a nem számszerűsíthető bizonytalanság jelenlétét a pénzügyi piacokon. John Maynard Keynes vele egy időben hasonló koncepcionális kérdéseket feszegetett a *Treatise on Probability* című tanulmányában. Ezzel szemben a klasszikus közgazdászok arra törekedtek, hogy az általuk vizsgált kérdések közül kiiktassák a reflexivitással együtt járó bizonytalanságot. Hayek egyike volt ezeknek a közgazdászoknak. Őt Lionel Robbins hívta meg Németországból a London School of Economicsra, hogy segítse őt a Keynes-szel folytatott szakmai csatájában.

Az *Economicában* lefolytatott módszertani vita során Hayek támadta a szcientizmust. Ám ő politikailag elfogult volt, és – különösen a második világháború után, amikor a kommunista fenyegetés felerősödött – a politikai előítéletei erősebbnek bizonyultak, mint a módszertani aggályai, és így hagyta, hogy kikiáltsák a piaci fundamentalizmus apostolának.

Tekintve, hogy a kommunizmus ellen harcolt, Hayek számára egy tudományos elmélet, amely azt állította magáról, hogy bebizonyította: a piaci szereplők önérdekeiket követve gondoskodnak az erőforrások optimális elosztásáról, túlságosan is vonzóan bizonyult ahhoz, hogy elutasítsa. De ez az elmélet túl jó is volt ahhoz, hogy igaz legyen – neki ezt tudnia kellett, hiszen korábban amellet érvelt, hogy az emberek cselekedeteinek az alapja a valóság tökéletlen értelmezése, és hogy a döntéseiknek nem szándékolt következményei vannak. Mindezek következtében az emberi dolgok kevésbé kiszámíthatók, mint a természeti jelenségek. Így Hayeknek igaza volt, amikor eredetileg fellépett a szcientizmussal szemben.

Az *Economica*-cikkek időszakában Popper álláspontja félúton volt Hayek és a szocialista tervezés hívei között. Ő is, épp annyira, mint Hayek, szembeszállt azzal a veszéllyel, amit a kommunizmus az egyéni szabadságra jelent, ám az ő javaslata a „fokozatosan haladó társadalommérnökség”^{*} volt, és nem a *laissez faire*. Ezen a ponton Popperrel értettem egyet. Ám Popper és Hayek nem voltak annyira messze egymástól. Egyes pontok vonatkozásában az egyikükkel értettem egyet, mások vonatkozásában pedig a másikkal, de összességében közelebb álltam Popperhez.

Amikor Hayek következtelenségeit és előítéleteit említem, nem pocskondiázni akarom őt. Hasonló következtelenségekre bukkantam Poppernél is, hogy a saját elméletemről ne is beszéljek. Mindannyiunknak vannak előítéletei ilyen vagy olyan vonatkozásban, és a reflexivitás révén tévedéseink nagy szerepet játszanak a történelem menetének formálásában.

Rólam gyakorta úgy beszélnek, mint az amerikai szélsőbal képviselőjéről. Természetesen nekem is vannak politikai előítéleteim, de azért ez jókorai túlzás. Valójában az álláspontom nincs olyan nagyon messze Hayekétől. Tisztában vagyok azzal, hogy a piaci fundamentalizmus híveinek felerészben igazuk van, amikor azt állítják, hogy a kormányzat pazarló, nem hatékony, és jobban kellene működnie. Ám továbbra is hiszek abban, hogy

az igazságnak van egy másik fele is, nevezetesen, hogy a pénzügyi piacok eredendően instabilak, és szabályozni kell őket. Hayek ugyanazon az alapon bírálta a közgazdasági elméletet, mint én: a gazdasági szereplők a tökéletlen értelmezés, nem pedig a tökéletes tudás alapján cselekednek. Ám Hayek, szembesülve mind a piacok, mind pedig a szabályozás tökéletlenségével, úgy döntött, hogy a piacoknak szabad utat kell adni, mert a hibák pénzügyi veszteséggel járnak, így jellemzően korrigálódnak. Ezen a ponton azonban súlyosan tévedett.

Egyénenként a piaci szereplőknek vállalniuk kell a döntéseik következményeit, legyen szó nyereségről vagy veszteségről. Ám csoportként képesek lehetnek arra, hogy veszteségeiket az adófizetőkre hárítsák, mert a kormányok nem engedhetik meg a pénzügyi piacok összeomlását. Ezt a jelenséget ma „erkölcsi kockázatként” ismerjük, aminek folytán a piaci fundamentalizmus nem lehet a közpolitika vezérlő elve. A pénzügyi piacok eredendően instabilak, és ha magukra hagyják őket, hajlamosak az összeomlásra. Ez a hiányosság Hayek ideje óta sokkal nyilvánvalóbbá vált.

Mivel a tökéletes tudás elérhetetlen, minden azon múlik, mennyire közel kerülünk a valóság megértéséhez. Pusztán annak felismerése, hogy a piaci fundamentalizmus épp annyira téves és félrevezető, mint a marxista dogma, már nagy lépés lenne előre.

Az államnak a gazdaságban betöltött megfelelő szerepéről folyó politikai vita hevesége ma sem hagyott alább. Ám a politikai diskurzus minősége sokat romlott. Popper és Hayek a maguk idejében élénk és tanulságos vitát folytattak, amelynek során igyekeztek megérteni egymást. Ám manapság a két fél alig beszél egymással, nemhogy figyelnének egymásra. Ezért örülök Notturmo könyvének, amelynek részben az a célja, hogy javítson a politikai vita színvonalán.

Ahogy én látom, a jelenlegi vitában részt vevő két fél egyaránt az igazság egyik felét birtokolja, amiről azt állítja, hogy az az egész. Legfőképpen az nyugtalanít, hogy azok, akik szerint a féligazság a teljes igazság, mint ha nem is lehetne ezekről értelmes vita, valójában a mi nyitott társadalmunkat veszélyeztetik, függetlenül attól, hogy a bal- vagy a jobboldalon állnak, bár a saját politikai elfogultságom azt mondhatja velem, hogy ezek többsége a jobboldalon található. Hayek és Popper ma alighanem ugyanazért nyugtalanodnának, ha élnének. Mindannyiunknak, akik számára fontos az egyéni szabadság, együtt kell működnünk a politikai diskurzus színvonalának a visszaállítása érdekében. Emlékeztetni szeretném az olvasót Popper régi mondására: „Lehet, hogy tévedek, és lehet, hogy igazad van, közös erőfeszítés révén viszont közelebb kerülhetünk az igazsághoz.”

^{*} Az eredeti angol szövegben szereplő „piecemeal engineer”, „piecemeal engineering” kifejezések a könyv teljes kontextusára tekintettel – kivételesen eltérve a már meglévő magyar Popper-kiadás szóhasználatától („részorientált társadalomtervezés”) – a jelen fordításban mindvégig a „fokozatosan haladó társadalommérnök”, illetve „fokozatosan haladó társadalommérnökség” formában szerepelnek. – A szerk.

SZERZŐI ELŐSZÓ

Megvallom, nagy csodálója vagyok mind Friedrich von Hayeknek, akivel csupán egyszer volt szerencsém találkozni, mind pedig Karl Poppernek, akinek idővel a barátja lettem, filozófiai értelemben pedig elég közel kerültem hozzá, hogy felkérjen az archívumában fellelhető kiadatlan írások szerkesztésére. E könyv megírásához 2000-ben fogtam hozzá, miután Európából visszatértem az Egyesült Államokba. Öt évet éltem Budapesten és Bécsben, kutattam Popper archívumát, és összeállítottam egy könyvet azokból az előadásokból, amelyeket „Introduction to Scientific Methods” címmel az LSE-n tartott. Ezen túlmenően előadásokat tartottam Popper filozófiájából, valamint szakmai műhelyeket vezettem a volt Szovjetunió számos országában a tudománnyal és a nyitott társadalommal összefüggő kérdések tárgykörében. Hayek gondolatai gyakorta felmerültek ezeken az összejöveteleken, és ennek során lassan rá kellett jönnöm, hogy dacára a széles körben osztott vélekedésnek, amely szerint kettőjük filozófiája lényegében egy és ugyanaz, Hayek felfogása a racionalitásról, az ökonomizmusról, a demokráciáról, sőt még a nyitott társadalomról is eltér Popperétől. Például Hayek érvelésében gyakran lebecsülte azt a lehetőséget, hogy az értelem felhasználásával megváltoztassuk társadalmi intézményeinket. Úgy tűnik, a kapitalizmus és a korlátozásoktól mentes piacok mellett felhozott érvei ugyanarra az ökonomizmusra alapozódnak, mint amit Popper Marx esetében bírált. Azok a javaslatok pedig, amelyek a választási rendszer megreformálását célozták, könnyen lehet, azt érnék el, hogy ne lehessen alapvető változtatásokat végrehajtani a törvényeinkben. Bár továbbra is sok mindenben egyetértek Hayekkel, és csodálom őt mint gondolkodót, idővel arra a következtetésre jutottam, hogy Popper érvei alkalmasabbak azok számára, akik a szabadság és a nyitott társadalom hívei.

Ezzel a könyvvel az volt a célom, hogy azok számára, akik éppúgy csodálják Hayeket és Poppert, mint én, elmagyarázzam a különbségeket, ame-



lyeket a racionalitással, az ökonomizmussal és a demokráciával kapcsolatban Hayek és Popper nézetei között látok. Ám azokhoz is szeretnék szólni, akik nem ismerik igazán jól Hayek és Popper filozófiáját, illetve azokhoz is, akik egyáltalán nem is hallottak róluk. Azt is remélem, hogy ezzel hozzájárulhatok annak előmozdításához, ahogy ezekről a kérdésekről manapság gondolkodunk. Arról van szó, hogy szerintem Popper filozófiája elmulasztott lehetőség sok olyan ember számára, akiknek fontos a szabadság, és még mindig reménykedem abban, hogy tehetek valamit, ami javít ezen a helyzeten.

Ám a könyvvel egy másik célom is volt. Az Egyesült Államokba visszatérve érezkelnem kellett, hogy az amerikai társadalom és különösen a „racionális” vita mennyire megváltozott a rövid idő alatt, amíg távol voltam. Barátaim némelyike még abban az időben, amikor Európában voltam, arról számolt be, hogy sok amerikai, különösen a fiatalok egyre inkább „politikailag korrektek” lettek, és ez vonatkozik az egyetemekre és az egyetemi oktatókra is; hogy a szólásszabadság hazájának a polgárai egyre inkább vonakodnak kimondani azt, amit gondolnak, attól félve, hogy valakit megsérthetnek; hogy a racionális érvelés helyét átvette a személyeskedő támadás; és hogy mostanra mindenki megértette, ha korábban nem értette volna, hogy éppúgy meg lehet őket büntetni azért, amit mondanak, mint azért, amit tesznek. Az elmúlt években meglátásom szerint a helyzet ezen a téren sokat romlott. Azért mondom ezt, mert úgy vélem, hogy a szólásszabadság ellen intézett támadások a gondolatszabadságot is támadják; hogy ez súlyos fenyegetést jelent a szabadságunkra nézve; és hogy ez pontosan az ellenkezője annak, amiről a racionális vitának, a demokráciának és a nyitott társadalomnak szólnia kellene.

És azért is mondom mindezt, mert nagyon is tudatában vagyok, hogy van kockázata annak, ha bírálom Hayek filozófiáját, és éppen azokat a szabadságszerető embereket bántom meg, akiket meggyőzni szeretnék. Nem szeretnék senkit megbántani a bírálatommal. Ettől függetlenül hangot adok ennek a bírálatnak, mert azt gondolom, hogy helyénvaló és fontos, de részben azért is, mert Popperrel együtt azt vallom, hogy a racionális bírálat, ami alatt az eszmék és az elméletek, nem pedig az emberek bírálatát értem, a legfontosabb baráti gesztusok egyike, amire az ember egyáltalán képes lehet, még akkor is, és különösen akkor, ha a barátaim némelyike megtagad ezért.

Washington, DC
2014. május

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

14 évvel ezelőtt kezdtem el írni ezt a könyvet, amit aztán 13 évre személyes okoknál fogva félre kellett tennem. A könyv feltámadásában több ember és intézmény játszott közre. Ezért szeretnék köszönetet mondani Rod Thomasnak, aki ragaszkodott ahhoz, hogy befejezzem és megjelentessem; az Interactivity Foundationnek és különösen elnökének, Jack Byrdnek, aki időt adott nekem, hogy ezt megtehessem; a Ianus Foundationnek és különösen Werner és Annette Baumgartnernek, akik rendelkezésemre bocsátották Karl Popper archívumát, ami sokkal könnyebbé tette a munkámat, mint ha erre nem került volna sor, valamint az általuk nyújtott pénzügyi támogatásért abban az időszakban, amikor először fogtam hozzá a könyv megírásához; Soros Györgynek, aki vállalkozott egy előszó megírására; Emily Kindlesides szerkesztőnek, aki hitt ebben a könyvben, és végig terelgetett az elfogadás folyamatán; Charlotte Eichlernek, Laura Johnsonnak és Lisa Salonennek, akik segítettek a szerkesztési gondjaimban; mindenki másnak a Routledge-nél, akiknek a többségét nem ismerem, de akik segítettek abban, hogy a kéziratomból könyv legyen; Allie Hargravesnek és Claire Toalnak, akik a projektet a Wearsetnél irányították; Masoud Alamu-tinak, Michael Asatónak, Philip Beneschnek, Rafe Championnak, Dinissa Duvanovának, Federico Fernandeznek, Jon Guzének, Saad Malooknak, Ieva Notturnónak, Karl Notturnónak, Carolina Rodrigueznek, Dmitry Sepetynek, Rod Thomasnak és Carlos Verdugónak, akik a kéziratot a könyv elkészülésének különböző stádiumaiban elolvasták és visszajelzéseket adtak; Louis Armstrongnak, Chet Bakernek, Chris Bottinak, Miles Davisnek és Ben Websternek megingathatatlan erkölcsi támogatásukért. És végül különösen nagy hálával tartozom feleségemnek, Ievának a folyamatos bátorításért és támogatásért, amíg e könyv készült, és a sok örömért, amit szerzett nekem ez idő alatt.

*Lehet, hogy tévedek, és lehet, hogy igazad van, közös erőfeszítés
révén viszont közelebb kerülhetünk az igazsághoz.*

Karl R. Popper

BEVEZETÉS

Friedrich von Hayekről és Karl Popperről széles körben azt tartják, hogy a nyitott társadalom és a demokrácia gondolatának legnagyobb képviselői közé tartoznak a 20. században, filozófiájukról pedig gyakran úgy vélik – nem teljesen alaptalanul –, hogy többé-kevésbé azonosak. Ebben a könyvben azonban azt igyekszem bizonyítani, hogy filozófiai, közgazdasági és politikai nézeteik – és ami fontosabb, az a mód, ahogyan érveltek ezek mellett – valójában úgy és annyira különböznek, hogy ennek fontos következményei vannak a jelenkor politikai diskurzusa szempontjából. Ám mielőtt gondolatmenetem lényegi részébe fognék, érdemes néhány szót szólni arról, hogy voltaképpen kik is voltak ők.

Hayek és Popper egyaránt a századfordulón születtek Ferenc József császár Bécsében, jószerivel az egész 20. századot átívelő életük és intellektuális pályájuk is sok tekintetben hasonlóan alakult. Mindketten a bécsi egyetemen tanultak, és fiatal emberként vonzódtak a szocializmushoz. Aztán Londonba emigráltak, ahol a London School of Economics-on tanítottak. Mindketten írtak nagy vitákat kiváltó könyveket – Hayek esetében ez az *Út a szolgáltatáshoz*, Popper esetében *A nyitott társadalom és ellenségei* –, amelyekben a demokráciát védelmezték, és rámutattak a szocializmus nem szándékolt totalitárius tendenciáira és következményeire. A két könyv megjelenése között alig egy év telt el, nagy közönséget vonzottak, és még hetven évvel a megjelenésük után is szépen fogynak. Ezek a tények nem a véletlen művei. Popper, bár csak három évvel volt fiatalabb, mindig is „apafiguraként”¹ tekintett Hayekre (Popper 1984). A historicizmus bírálatával foglalkozó gondolatait Hayek londoni szemináriumának részeként adta elő, majd később Hayek *Economica* című folyóiratában adta közre.

¹ Popper, amikor ezt papírra vetette, sietve hozzátette, hogy az „apafigura” kifejezést nem freudi értelemben használta.

Hayek pedig, aki előbb tett szert nemzetközi hírnévre, mindent megtett annak érdekében, hogy kiadót találjon *A nyitott társadalom és ellenségei* számára², továbbá, hogy népszerűsítse Popper gondolatait a tudományról és a nyitott társadalomról, és végül, hogy magát Poppert a London School of Economicsra hozza.

Popper úgy érezte, hogy Hayek az életét mentette meg azzal, hogy segített neki munkát találni és kiadót a könyve számára (Popper 1992, 120 – 1998, 108). A *Conjectures and Refutations* című könyvét Hayeknek ajánlotta, és munkáiban nagyon sok helyen hivatkozott rá. Hayek maga is hivatkozott Popperre. Évekig próbálkozott azzal, hogy pénzt szerezzen egy kutatóintézet felállítására, amelynek a feladata a nézeteik népszerűsítése lett volna. Élete vége felé az őt meginterjúvolóknak arról beszélt, hogy ő és Popper közeli jó barátok voltak, hogy „nagyon nagy mértékben egyetértettem vele, bár nem mindig azonnal”, és még hozzátette: „összességében nincs senki, akivel filozófiai kérdésekben annyira egyetértének, mint vele” (Hayek 1994, 51).

Hayek azt is mondta egy interjúban, amelyet James Buchanannek adott 1978-ban, hogy ő és Popper azokban az években „lettek nagyon közeli barátok”, amikor 1945–50-ben mindketten az LSE-n tanítottak, és hogy „gyakorlatilag minden kérdésben egyetértettünk” (Hayek 1978). Ezért talán nem túlságosan meglepő, hogy sokan gondolják azt, hogy filozófiájuk nagyjából egy és ugyanaz.

Az *Út a szolgáshoz* és *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyveket a megjelenésük után a balra húzó tudományos körök Amerikában az 1940-es években azonnal tűz alá vették.³ Ám az idők megváltoztak. Sok ember véli úgy, hogy a szocializmus elleni háborút a Nyugat időközben megnyerte. A korábbi Szovjetunió és a szocialista blokk számos országában a nyitott társadalom és a demokrácia ügye felfelé ível, Hayek eszméit pedig számos amerikai egyetemen tanítják. Sőt számos liberális⁴ washing-

toni agytröszt büszkén tekinti őt intellektuális értelemben az alapítójának. Sajnálatos azonban, hogy ezek az intézetek nem fordítanak nagyobb figyelmet Popper filozófiájára. Azért mondom ezt, mert Hayek és Popper nézetei árnyalatokban, de néha nem csak árnyalatokban különböznek olyan kérdések vonatkozásában, mint a racionalizmus, az ökonomizmus és a demokrácia, és azért is, mert ezek a kérdések alapvető jelentőségűek a liberális ügy szempontjából, vagy legalábbis annak kellene tekinteni őket, és végül azért is, mert Popper ezekkel kapcsolatos nézetei szerintem határozottan előnyben részesítendőek.

Hayek és Popper egyetértettek abban, hogy a racionalitásnak megvan a maga határai, és hogy az autoriter filozófiák eltorzították a jelentését, illetve, hogy a vélelem, amely szerint a társadalomtudomány képes előre jelezni a történelem menetét, a tudomány és a tudományos módszer alapvető félreértéséről árulkodik. Abban is egyetértettek – akkor, amikor ez még nem volt annyira nyilvánvaló, mint manapság –, hogy a piac termelékenyebb és hatékonyabb, mint a központosított szocialista tervezés, és hogy a szocializmus könnyen, ha ugyan nem szükségszerűen fasizmus-hoz és totalitarizmushoz vezet, hívei jó szándékától függetlenül. És egyetértettek abban is, hogy a demokrácia nem öncél, hanem eszköz a szabadság védelmezéséhez, ráadásul korántsem csálhatatlan eszköz, amelyet az autoriter és totalitárius nézetek hívei könnyen manipulálhatnak.

Ezek a közös gondolatok nagy jelentőségűek a filozófiai, politikai és közgazdasági gondolkodás történetében; és nagyon remélem, hogy senki nem fog semmi olyat kiolvasni ebből a könyvből, ami ezt kétségbe vonná. A 20. századi eszmetörténetből egyértelműen kitűnik, hogy Hayek és Popper számos közös intellektuális csatát vívott ugyanazon intellektuális ellenfelekkel szemben.

Mindezt előre bocsátva ebben a könyvben azt igyekszem bizonyítani, hogy Hayek nézetei a racionalizmusról, az ökonomizmusról és a demokráciáról végső soron különböznek Popperéitől, sőt még attól is, ahogyan Popper magáról a nyitott társadalomról vélekedett.

Például Hayek és Popper másként gondolkodott arról, hogy a tudatos beavatkozások hasznára vannak-e a társadalmainknak, és ha igen, milyen mértékben. Eltérően gondolkodtak arról is, hogy a szabadságot kell nagyra tartanunk, mert az eszköz a prosperitáshoz, vagy a prosperitást, mert az

mányzat hatókörének a kiterjesztését részesíti előnyben. Ebben a könyvben, hacsak másként nem jelzem, a „liberális” vagy a „liberalizmus” kifejezést a klasszikus értelemben használom.

² Popper ezzel kapcsolatban a könyv „Köszönetnyilvánítások” fejezetében azt írta, hogy a könyv nem jelenhetett volna meg, ha Hayek nem tanúsít érdeklődést, illetve nem támogatja (Popper [1945a] 1999a, x – 2001, 12).

³ Hayek a könyv 1976-os kiadásának Előszavában a következőket írta: „Hogy a széles körben elterjedt reagálásmód jellegét érzékeltessem, felidézem egy jól ismert és itt közelebbről meg nem nevezendő filozófus szavait, aki levélben marasztalta el egy kollégáját, amiért agyondicsért egy ilyen botrányos könyvet, amelyet ő »természetesen nem olvasott!«” (Hayek [1944] 1976, xix – 1991, 16). A kérdéses filozófus Rudolf Carnap volt, aki ebben az időben a University of Chicagón tanított. A címzett pedig Karl Popper. (L. ezzel kapcsolatban [Notturmo 2000a, 173]).

⁴ A „klasszikus liberális álláspont” alatt az európai liberális álláspontot értem, amely korlátozni igyekszik a kormányzat hatalmát, nem pedig az amerikai liberális álláspontot, amely jellemzően a kor-

eszköz a szabadsághoz. És végül eltértek abban a vonatkozásban is, hogy vajon a demokráciának az olyan intézmények vannak-e nagyobb hasznára, amelyek segítenek kiválasztani a legjobb vezetőket, vagy inkább az olyanok, amelyek célja megvédeni bennünket az általunk megválasztott vezetőktől.

Ezek a kérdések központi szerepet játszanak a politikai és közgazdasági gondolkodásban, és nem csupán a tudomány érdeklődésére tartanak számot. És az álláspont, amelyet ezek vonatkozásában elfoglalunk, messze-menő következményekkel járhat.

E könyv azt a nehéz feladatot állította maga elé, hogy minél részletesebben tárgyalja azokat a különbségeket, amelyek Hayek és Popper gondolkodását jellemzik ezekben a kérdésekben; a témát fejezetekre bontva tárgyalom, amelyek a „Racionalitás”, az „Ökonomizmus” és a „Demokrácia” címet kapták. Ezekben azt fogom kifejteni, hogy Hayek, dacára annak, hogy bírálta a racionális beavatkozást és a társadalommérnökséget, épp annyira hajlandó volt javasolni fokozatosan haladó kísérleteket a racionális beavatkozásra, mint Popper, ha úgy vélte, hogy ezek elősegítik a céljai megvalósítását. Kifejtem azt is, hogy Popper kritikája, amivel Marxot illetve annak ökonomizmusa miatt, Hayek vonatkozásában is megáll, illetve hogy Hayek, ellentétben Popperrel, elfogadta volna a szocializmust és a központi tervezést, ha bizonyítást nyer, hogy az legalább annyira hatékony és termelékeny, mint a piac – annak ellenére, hogy úgy vélte, a szocializmus és a központi tervezés totalitarizmust von maga után –, és ezzel annak adta tanúbizonyságát, hogy a jólétet végső soron többre becsüli, mint a szabadságot. És azt is kifejtem, hogy Hayek és Popper demokraciafelfogása különbözött egymástól, valamint hogy Hayek javaslatai a választási rendszer reformjára vonatkozóan, ha megvalósítanák őket, olyanná alakítanák át a demokráciát, hogy azt Popper zsarnokságnak tekintené.

Ám itt szeretném egyértelműen leszögezni: amikor e különbségekre felhívom a figyelmet, nem az a célom, hogy Hayeket fiók-szocialistaként, fiók-totalitáriusként vagy bármilyen zsarnoki kormányzási forma híveként, netán a demokrácia és a nyitott társadalom ellenzőjeként ábrázoljam – jól lehet igenis érvelni fogok amellett, hogy a nyitott társadalom és a demokrácia két különböző dolgot jelentenek, illetve hogy lehet támogatni az egyiket anélkül, hogy támogatnánk a másikat, és hogy Hayek felfogása ezek vonatkozásában nagyon is különbözött Popperétől. Ellenkezőleg, Hayek az évek múlásával Popper érveinek a fényében megváltoztatta a nézeteit, és minden okom megvan annak feltételezésére, hogy korábban is megváltoztatta volna, ha tisztában lett volna azok nem szándékolt következményeivel. Nem, a cé-

lom az, hogy felhívjam a figyelmet arra a valós különbségre, amely Hayek és Popper megközelítése között van ezeknek a kérdéseknek a vonatkozásában – abban, ahogyan ezekről a kérdésekről gondolkodtak és érveltek –, és hogy bemutassam: az a mód, ahogyan Hayek megközelítette ezeket, miként vezethet esetleg olyan következményekhez, amelyek homlokegyenest ellentétesek azokkal, amelyeket ő a maga szándékai szerint látni szeretett volna.

Korábban azt mondtam, hogy a baloldali érzelmű amerikai tudósok gonosznak kiáltották ki az *Út a szolgáláshoz* és *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyveket, amikor azok első ízben megjelentek az Egyesült Államokban. A jobboldali érzelmű tudósok fogadóképesebbek voltak, ám inkább Hayek, mint Popper elgondolásai iránt – részben azért, mert úgy tűnt, Hayek gondolkodása közelebb áll az övékéhez, részben pedig azért, mert Popper elgondolásai úgy kérdőjelezték meg az ő fundamentális filozófiai, politikai és közgazdasági előfeltevéseik egynémelyikét, ahogy Hayek elgondolásai nem. Akárhogyan is, nekem az a benyomásom, hogy Popper filozófiáját jórészt száműzték az amerikai tudományos és politikai vitákból, ami sajnálatos, mert ez a filozófia – különösen az a gondolata, hogy mindannyian tévedhetünk a nézeteinkben, és közelebb kerülhetünk az igazsághoz, ha tiszteljük egymást, beszélünk egymással, és megpróbáljuk megérteni a különbségeinket – középen kínál találkozási lehetőséget azokban a politikai, közgazdasági és szakpolitikai vitákban, amelyek az elmúlt években egyre sarkítottabbá váltak.

Ily módon e könyv megírásával többféle célom volt. Az egyik Hayek és Popper filozófiájának jobb megértése a köztük lévő különbségek megmagyarázása révén. A másik, hogy bátorítsam a társadalmi, politikai és közgazdasági gondolkodókat: ismerkedjenek meg közelebbről Poppernek a racionalitással, az ökonomizmussal és a demokráciával kapcsolatos nézeteivel. Harmadszor, szeretném, ha megtörténne Popper társadalmi, politikai és közgazdasági nézeteinek a rehabilitációja, különösen az Egyesült Államokban.

A könyv tehát kísérletet tesz annak bemutatására, hogy Hayek és Popper miként különböztek a racionalitás, az ökonomizmus és a demokrácia vonatkozásában; hogy miért fontosak ezek a különbségek, és miért célszerű Popper nézeteit előnyben részesíteni; hogy a racionalitással, az ökonomizmussal és a demokráciával kapcsolatos hayeki nézetek nem szándékolt – néha szándékolt – következményei hogyan ütközhetnek Popper víziójával a szabad és nyitott társadalomról, és hogy ennek milyen következményei lehetnek napjainkban.

Ám a negyedik és leginkább ambiciózus célom e könyv megírásával, hogy hozzájáruljak a politikai és szakpolitikai viták jobbá tételéhez, első sorban az Egyesült Államokban.

Úgy vélem, a megosztottság növekedése, amivel napjaink politikai és szakpolitikai vitáiban találkozunk, sokban magyarázható azokkal a nézetkülönbségekkel, amelyek a racionalitás, az ökonomizmus és a demokrácia vonatkozásában fennállnak, és amelyek ennek a könyvnek a tárgyát képezik. A racionalitás ostrom alá került. A kritikai érvelést gyakorta valamiképpen udvariatságnak tekintik még az egyetemeink falain belül is. Az emberek egyre inkább és egyre kritikátlanabban a saját elgondolásaik foglyai lettek, kísérletet sem tesznek, hogy megértsék másoknak az övékéivel versengő eszméit, így aztán nem is értik meg azokat. Egyre inkább az ökonomizmus lett társadalmunk vezérlő eszméje mind a jobb-, mind pedig a baloldalon; úgy tűnik, mintha a közpolitikai döntések meghozatala során egyedül a közgazdasági problémák, nézetek, értékek és érdekek, valamint célok lennének kizárólag fontosak. A demokrácia pedig egyre diszfunkcionálisabbá vált, mivel úgy tűnik, a nagy politikai kérdések két oldalán felsorakozó emberek immáron képtelenné váltak arra, hogy tiszteljék azokat, akiknek a nézetei eltérnek az övéiktől, és a politikai különbségek meglétét egyre inkább a másik oldal ostobaságával vagy rosszületével magyarázzák.

Napjaink társadalmi, gazdasági és politikai vitáit egyre inkább eluralja a konszenzusra és a tekintélyre való hivatkozás, egyre jellemzőbb a személyeskedés, a fenyegetés a politikai, a szakmai, sőt néha még a fizikai megtorlással is. Sokan mintha már nem lennének képesek arra, hogy szabad, nyílt és racionális vita keretei között tanuljanak másoktól. Ennek eredményeként demokratikus intézményeink hamarosan nem lesznek képesek arra, hogy védelmet biztosítsanak a nyitott társadalom – vagy éppenséggel bármely más – számára.

Popper azt tanította, hogy „igen erkölcstelen dolog politikai ellenfeleinkre mint erkölcsi gonoszra (és a saját pártunkra mint jóra) tekinteni”, mert ez „gyűlölethez vezet, ami mindig rossz, és olyan attitűd létrejöttéhez is, ami a hatalomra helyezi a hangsúlyt, és nem arra, hogy miképpen járulhatunk hozzá annak korlátozásához” (Popper 1997, 70). Úgy vélem, éppen itt tartunk most. A gyanakvás a racionális érveléssel szemben – együtt a kíváncsiság, az önreflexió és a képzelőerő hiányával – az embereket a megosztott politikai spektrum mindkét oldalán arra ösztönzi, hogy anélkül utasítsák el politikai ellenfeleik nézeteit, hogy kísérletet tennének azok

megértésére. Sőt ami még ennél is rosszabb, arra ösztönzi őket, hogy a másik nézeteit ne csak egyszerűen tévesnek, de egyenesen erkölcstelennek tekintsék.

És nem csupán a társadalmi, közgazdasági és politikai vitákról van szó, de a tudományosokról is. A racionalitás manapság a tudomány területén is ostrom alá került. A tudományos elméletekkel kapcsolatos bírálatok egyre inkább udvariatságszámba mennek, az emberek feltétlen elfogadást követelnek elméleteik és az azok alapján végrehajtott gyakorlati cselekedetek számára, bár elismerik, hogy sem a tapasztalás, sem az értelem, sem más autoritás nem támasztja alá azok igaz voltát. A tudományos kutatás irányát és a tudományos elméletek szelekcióját egyre inkább a gazdasági érdekek és az ökonomizmus vezérlik. Sőt maga a tudomány is átpolitizálódott abban az értelemben, hogy az emberek sokkal kevesebbet beszélnek arról, hogy miként lehet egy elméletet, illetve a mellette és ellene szóló bizonyítékokat tesztelni, viszont sokkal többet a konszenzusról és a meggyőződésről, amit az illető elmélet a „tudományos közösségen” belül megteremthet a saját maga számára. Manapság valaminek az igaz volta szempontjából *bizonyítéknak* számít, ha mintegy 2000 kutató egyetért ebben a vonatkozásban.

Tudom, hogy egyesek – köztük olyanok is, akik a legjobb egyetemeinken tanítanak – azt gondolják, hogy a filozófia valamilyen „lila” dolog; hogy a filozófiai nézetkülönbségek jellemzően a vakondtúrásból is hegyet csinálnak, és hogy az általam idézett tendenciáknak nincs jelentősége, sőt ellenkezőleg, a dolgok jó irányban haladnak. Én azonban úgy vélem, hogy amit az életben teszünk, gyakran annak a következménye, amit gondolunk, hiszünk és értékesnek tartunk, és az, amit gondolunk, hiszünk és értékesnek tartunk, nagyon gyakran annak a hatására jön létre, ami foglalkoztat bennünket. És azt, ami foglalkoztat, illetve hidegen hagy bennünket, nagyon gyakran olyan filozófiai választások befolyásolják, amelyeket valakiktől kaptunk, vagy mi magunk tettünk meg. Szerintem ez attól függetlenül igaz, hogy akár csak tudatában vagyunk-e a saját nézeteinknek, értékeinknek és a bennünket foglalkoztató kérdéseknek, vagy éppenséggel azoknak a filozófiai alternatíváknak, amelyek közül választhatunk.

Az élet, amelyet nem teszünk vizsgálat tárgyává, talán nem is méltó arra, hogy leéljük. Ám ettől még sokan élnek így.

Ha tehát már nem szánunk időt arra, hogy gondos és kritikai vizsgálat tárgyává tegyük a saját nézeteinket, értékeinket és a bennünket foglalkoztató kérdéseket – hogy a velünk egyet nem értők nézeteiről, értékeiről és

gondjairól ne is beszéljek –, az talán csak azért lehet, mert arra tanítottak bennünket, hogy az igazság csak illúzió, és hogy mind az értelem, mind pedig a kritikai érvelés sokkal inkább a probléma része, mint a megoldásé. Ha a szabadságot csak azért értékeljük, mert azt gondoljuk, hogy annak révén végső soron nagyobb prosperitást érhetünk el, ez talán azért lehet, mert azt tanultuk, hogy a gazdasági jólét az egyetlen dolog, aminek igazán értéke van. Ha pedig az időnket és a pénzünket arra fordítjuk, hogy olyan politikai koalíciókat toborozzunk vagy igyekezzünk a befolyásunk alá terelni, amelyek révén egyre többet szerezhetünk meg abból, amit a politikai rendszer a többség uralma folytán lehetővé tesz – függetlenül attól, hogy vajon ennek eredményeként elnyomjuk-e vagy sem a barátainkat és a szomszédjainkat –, ez talán azért történhet meg, mert arra tanítottak bennünket, hogy a demokrácia így működik.

Érdemes ennek kapcsán felidézni, hogy Hayek és Popper barátok voltak, és azok is maradtak egészen életük végéig. Érdemes felidézni azt is, hogy mély tiszteletet éreztek egymás iránt, és értékelték egymás nézeteit. Hogy mindig készen álltak arra, hogy kritikai vitát folytassanak egymással, vizsgálat tárgyává téve és felülvizsgálva nézeteiket. És hogy minden jel szerint valóban tanultak egymástól.

Popper úgy vélte, hogy a racionális kritikai magatartás – az a fajta kritikai magatartás, amely az eszmékkel, nem pedig az emberekkel foglalkozik – a legnagyobb értékű baráti gesztusok egyike, amelyet egy ember egy másik ember irányában tanúsíthat. Manapság sokan immáron nem értékelik a racionális kritikai magatartást, ha ugyan valaha értékelték, arról meg végképp nem lehet szó, hogy ezt kapcsolatba hozzák a barátsággal. Vannak, akik az emberekre összpontosítják a bírálatukat, nem pedig az eszmékre, mintha bizony azzal vehetnénk el valaki nézeteinek a hitelét, hogy jelzőket aggatunk az illőre. Mások mindenáron kerülnek a bírálatot, mert az konfliktussal és összeütközéssel jár, és nem szeretnék senkit „megbántani”. Számomra elég furcsa, hogy az emberek eszmékre sértődnek meg és arra, ami szerintem az egyik legnagyobb értékű baráti gesztus, amit egy ember egy másik irányában tanúsíthat. Furcsának találom azt is, hogy a racionális kritikai magatartást sértegetésnek, mások letorkolásának tartják. Attól is félek, hogy akik így vélekednek, egy idő után már egyáltalán nem lesznek képesek arra, hogy racionálisan érveljenek.

Jó lenne ezért, ha az olvasó megértené: ez a könyv nem csupán Hayekről és Popperről szól – az életükről és a filozófiai nézeteikről –, vagy pusztán csak a racionalitásról, az ökonomizmusról és a demokráciáról. A könyv

e gondolkodók által *a racionalitásról, az ökonomizmusról és a demokráciáról vallott filozófiai nézetek közötti különbségekről* szól. Nem töreksem benne arra, hogy a racionalitás, az ökonomizmus és a demokrácia kérdéskörét önmagában és önmagáért vizsgáljam, vagy – néhány rövid hivatkozást leszámítva – más gondolkodók ezekkel kapcsolatos nézeteit tárgyaljam. Ezzel szemben annak elmagyarázására teszek kísérletet, hogy mit gondolt Hayek és Popper ezekről a kérdésekről. A könyv megírására számos megfontolás vezetett. Részben az, hogy úgy vélem, Hayek és Popper nézeteit nagyon sokan még mindig félreértik. Részben az, hogy úgy vélem, a racionalitással, az ökonomizmussal és a demokráciával kapcsolatos nézeteik terén meglévő különbségek olyan széles körű társadalmi különbözőségeket tükröznek, amelyek nagyban hozzájárulnak a politikai diskurzusban bekövetkezett ilyen nagyfokú megosztottsághoz. Részben az, hogy úgy vélem, Poppernek az ezekkel a kérdésekkel kapcsolatos nézetei határozottan előbbre valók, mint Hayekéi. Ám legfőképpen az, hogy Popper nézetei nem kapnak kellő figyelmet az Egyesült Államokban, és ezt elszalasztott alkalomnak tartom.

Ennek kapcsán sokat küszködtem a kérdéssel, hogy vajon azzal, hogy gyakran ismétlem, amit Hayek és Popper ténylegesen gondolt, nem okoz-e több kárt, mint hasznot. Ezt az olvasónak kell eldöntenie. Én mindezenre úgy látom: az, ahogyan Popper a racionalitásról, az ökonomizmusról és a demokráciáról vélekedett, olyan mértékben különbözik attól, ahogyan ezeket Hayek és mások értelmezik, illetve annak következményei, ahogyan Popper értelmezte őket, olyannyira szerteágazók, hogy egy kis ismétlés nem árthat, különösen mert az olvasó egyébként nagyon is könnyen félreértheti, amit mondani szeretnék.

Egyetértek Popperrel, aki szerint a jövő nyitva áll, a történelem menetét nem határozzák meg sem a természeti törvények, sem a tudomány, sem a vallás. Másfelől egyetértek Hayekkel abban, hogy leginkább a piacok szabadságában keresendő annak a ténynek a magyarázata, hogy ma sok ember sokkal nagyobb kényelemben és biztonságban él, mint ahogy az emberek bármikor korábban éltek – sőt hogy egyáltalán ma sokkal több ember él, mint bármikor korábban. Én azonban úgy vélem, hogy a tény, hogy az emberiség mind ez ideig fennmaradt és prosperál, nagymértékben annak köszönhető, hogy felismertük, cselekedeteink hatással lehetnek a világra, és az értelmünket használtuk, amikor erőfeszítéseket tettünk, hogy jobba tegyük az életünket és a világot, amelyben élünk. És remélem, hogy e könyv, amely Hayek és Popper filozófiai felfogása között a fenti területe-

ken fennálló különbségekkel foglalkozik, a maga szerény eszközeivel több embert bátorít arra, hogy vizsgálat tárgyává tegye a saját szempontjait és nézeteit, illetve azok szempontjait és nézeteit, akiket politikai ellenfeleinek tekint, és vállalja a komoly és racionális vitát – amelyben a legfontosabb elv a kíváncsiság, a képzelőerő, a becsületesség és az integritás, valamint az önreflexió – annak érdekében, hogy világunk a jövőben is mindinkább jobb hely legyen.

1. RACIONALITÁS

Friedrich von Hayek neve látványosan hiányzik arról a hosszú listáról, amely a *The Philosophy of Karl Popper* két kötetében írásaikkal szereplők nevét tartalmazza – a könyv a Paul Arthur Schilpp által szerkesztett sorozat (Library of Living Philosophers, 1972) részeként jelent meg. A távolmaradás nem a véletlen műve. Épp ellenkezőleg, Hayek 1966. szeptember 1-jén írt Poppernek, amelyhez csatolta a Schilppnek írt válaszlevél egy másolatát; ebben elhárítja a lehetőséget, hogy egy tanulmánnyal szerepeljen a kötetben. Mint a levelében írja: „Remélem, megérted. *Igazán* úgy érzem, nem vagyok alkalmas erre a feladatra.”, majd így folytatta: „Az érzés, hogy ezt elvárják tőlem, nehéz teherként nyomja a lelkiismeretemet.” Semmi kétség, Hayek igazat mondott. Schilpp felkéréséről első ízben 1964. február 26-án, két és fél évvel korábban írt Poppernek, mondván, hogy Schilpp egyelőre nem adott neki határidőt a kézirat leadására, így még halogathatja a döntést. Mindazonáltal hozzátette: „Komoly kételyeim vannak abban a vonatkozásban, hogy vajon képes vagyok-e rá, és egyelőre még nem tudom, mit fogok tenni.” (Hayek 1964) Ahogy fogalmazott, ezt a nagy fejfájást „a kiosztott feladat” okozta, ami nem volt más, mint Popper racionalizmusa. Ez volt az a téma, amelynek kapcsán Hayek legalábbis az *Út a szolgáshoz* megjelenése óta tudta, hogy az ő és Popper nézetei különböznek. És ugyancsak ez volt az a téma, amellyel kapcsolatban magának Hayeknek a nézetei az idő múlásával minden jel szerint bizonytalanabbakká váltak.

Az *Út a szolgáshoz* mély benyomást tett Popperre, amikor első ízben elolvasta. Ekkor még Új-Zélandon tartózkodott, ahonnan nem sokkal azután, hogy megkapta a könyvet, hosszú levelet írt Hayeknek (Popper 1944f). Ebben dicsérte Hayek meglátásait, és megemlíttette a hatást, amit a könyvben foglaltak az ő gondolkodására szinte azonnal gyakoroltak. Popper úgy fogalmazott Hayeknek, hogy talán csak Alfred Tarski kivéte-

lével senki más élő gondolkodótól nem tanult annyit, mint tőle (Popper 1944e).⁵ Rámutatott számos hasonlóságra az *Út a szolgasághoz* – ami, ahogy fogalmazott, egyike az általa olvasott legfontosabb politikai könyveknek (Popper 1944f) – és az ő akkor még kiadatlan *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyve között. Felhívta Hayek figyelmét arra, hogy mindketten egyfajta erkölcsi kötelességből írták meg a könyvüket.⁶ Dicsérte Hayeket, amiért felhívta a figyelmet arra, hogy napjaink politikájának erkölcsi idealizmusa a legjobb szándékaink ellenére azt eredményezheti, hogy mi maguk semmisítjük meg a civilizációnkat. Ezt a gondolatot a sajátjához hasonlította, amely szerint a korlátait vesztő racionalizmus elméleti értelemben inkonzisztens, ha pedig a gyakorlati politizálás terén alkalmazzák, az szükségképpen inkonzisztens célok kitűzésével jár. Popper egyenesen odáig ment, hogy egy szófordulatával – némi nagyképűséggel, amit később „nevetségesen önteltnek” nevezett, és Hayek elnézését kérte érte (Popper 1944g) – az *Út a szolgasághoz* című könyvet *A nyitott társadalom és ellenségei* „egyfajta ideális harmadik kötetének” titulálta (Popper 1944f).

Ám Popper felhívta a figyelmet a nézeteik között meglévő különbségekre is. Azt írta Hayeknek, hogy nagyon elfogult az utóbbi fontosabb állításainak szinte mindegyike iránt, és „pontosan azért, mert oly sok kérdésben egyetértünk, viszonylag könnyű tanulni azokból, amelyek vonatkozásában a nézeteink különböznek”, és hogy a kérdéses nézeteltérés nem „valódi egyet nem értés”, hanem „hangsúlybeli különbség”. Ám ettől ezt még fontosként jellemezte, és elnézést kért, hogy továbbra is szinte minden levelében lovagol rajta, mondván, „rossz szolgálatot tennék a hálaérzetnek irántad, ha nem mondanám meg őszintén, hogy hol vannak azok a pontok, amelyek vonatkozásában nem teljes körű az egyetértésünk” (Popper 1944f).

Hayek érvei, írta neki Popper, rákényszerítették őt arra, hogy alaposan felülvizsgálja a szcientizmussal kapcsolatos nézeteit. Ám azt is írta, hogy ennek ellenére sem mondhatja, hogy az ő és Hayek nézetei tökéletesen megegyeznének ebben a kérdésben. Bevallotta, hogy még mindig dédelgeti azt a meggyőződését, amely nagyon közel áll ahhoz, amit Hayek „korunk

kiemelkedő tudományos babonájának” tarthat, jelesül, hogy „a mi feladatunk, hogy fokozatosan racionalizáljuk az irracionálist” (Popper 1944f). Ez az a nézetkülönbség, amit ebben a fejezetben körüljárók.

A probléma aspektusai

A racionalitás problémája ebben a kontextusban azt a kérdést jelenti, hogy jól szolgálják-e a társadalmat a tudatos kormányzati beavatkozások, és ha igen, milyen mértékben szolgálják jól. A kérdés tehát az, hogy a kormányzat beavatkozzon-e, és ha igen, milyen mértékben és milyen körülmények között a társadalmi és gazdasági folyamatokba. A kérdés részben azért merül fel, mert a liberálisok előnyben részesítik a minimális kormányzati beavatkozást, ami viszont abból a közhelyes megállapításból táplálkozik, amely szerint a pokolba vezető út is jó szándékkal van kikövezve.

Adam Smith azt tanította, hogy az önérdék által vezérelt cselekedetek gyakran a társadalom hasznára vannak, míg Hayek azt tanította, hogy a tudatos aktusok, amelyek célja a társadalom javának az előmozdítása, gyakran visszafelé sülnek el. Kenneth Arrow kettőjük együttes bölcsességét a következőképpen foglalta össze:

„Az a gondolat, amely szerint a rendszer egészének a működése folytán a hatások nagyban különbözhetnek az eredeti szándékoktól, sőt egyenesen ellentétesek lehetnek azokkal, kétségtávol a legfontosabb intellektuális meglátás, amellyel a közgazdasági gondolkodás a társadalmi folyamatok megértéséhez hozzájárult.”

(Arrow 1968, 376)

Itt azonban a Poppert és Hayeket foglalkoztató kérdés az, hogy vajon ez a felismerés milyen mértékben tartsa távol a kormányzatot attól, hogy tudatos és átgondolt módon kísérleteket tegyen annak elérésére, amit általában közjóként tartunk számon.

Popper a maga részéről egyetértett azzal, hogy cselekedeteinknek nagyon gyakran vannak nem szándékolt és nemkívánatos következményei. Olyannyira, hogy így fogalmazott: „A probléma, hogy cselekedeteinknek vannak nem szándékolt következményei, amelyek nem csupán nem szándékoltak, de ráadásul gyakran nehezen előre láthatók, ... a társadalomtudós alapvető problémája.” (Popper, 1994a, 128) Másutt így fogalmazott:

⁵ Popper ezt egyértelműen nagyfokú dicséretnek szánta, és ahogy hangsúlyozta, ez „még Russellre is” áll.

⁶ Hayek az *Út a szolgasághoz* előszavában írását „elháríthatatlan kötelességként” (Hayek [1944] 1976, xvii – 1991, 12), Popper pedig az 1943. április 26-án kelt Hayekhez írt levelében *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyvét a saját „háborús erőfeszítéseként” írja le.

„Az elméleti társadalomtudományok fő feladata ... annak nyomon követése, hogy a tudatos emberi aktusoknak milyen nem szándékolt társadalmi visszahatásai vannak” (Popper [1963a] 1992a, 342).

Ám a kérdés továbbra is az, hogy azért, mert cselekedeteinknek vannak nem szándékolt és nemkívánatos következményei, lemondjunk-e, és ha igen, milyen mértékben és milyen körülmények között azokról a tudatos aktusokról, amelyek célja a kormányzat beavatkozása a társadalmi és gazdasági folyamatokba. És Popper minden jel szerint úgy vélte, hogy ennek a kérdésnek a vonatkozásában Hayek és ő közte nézeteltérés áll fenn.

Popper azt írta Hayeknek, hogy ő „teljes mértékben egyetért azzal, hogy nem »tervezhetjük« meg a civilizációt és különösen az értelem felnövekedését”, és hogy „a »fejlődés eredményeként létrejött« intézményeket, vagy – ahogy most nevezed őket – az olyan »formációkat«, mint a nyelv vagy a piac, soha senki nem találta ki tudatosan”. Ám hozzátette azt is, hogy semmi okot nem lát arra, hogy az ilyen intézményeket „szentségnek” tekintsük, vagy olyasminnek, ami immunis a változásokkal szemben. „Nem kérdés, hogy összehasonlíthatatlanul jobb lenne érintetlenül hagyni ezeket, mint hogy valamilyen kollektivisták módon babráljunk velük. De azt sem mondom, hogy hagyjuk őket teljesen magukra.” (Popper 1944f)

Popper a nyelvvél érzékeltette az álláspontját. Minden tudomány, mondta, előfeltevésnek tekinti a „racionalizált” vagy mesterségesen módosított nyelv létét. Ez azért van így, mert a nyelvhasználat céljai nem szükségképpen konzisztensek, és mert egyes inkonzisztenciák a nyelv fejlődése során fontosságra tehetnek szert. Ám hozzátette azt is, hogy ami igaz a nyelvre, az igaz bármely más társadalmi intézményre is, majd rögtön ezt követően felhívta Hayek figyelmét egy szempontra, „ami szinte túlságosan is nyilvánvaló, jóllehet *nem* vagyok kompetens ebben a vonatkozásban”:

„Nem hiszem, hogy a tömeges munkanélküliség egyszerűen csak az ügyetlen beavatkozási törekvés következménye lenne (bár az utóbbi közrejátszhat a helyzet rosszabbra fordulásában), és szerintem épp annyira hangsúlyozni kell a racionális beavatkozás szükségességét a »formációk« esetében, hogy elkerülhessük a munkanélküliséget, mint ahogy hangsúlyozni kell a kollektívizmus veszélyeit is. Valójában az a meggyőződésem – legalábbis jelenleg –, hogy ha nem *egyidejűleg* hangsúlyozzuk mindkettőt, és ha a kérdéskört túlságosan úgy prezentáljuk, mint választást a szcientista racionalizmus és az

e formációkat szentségnek tekintő alázat között, akkor *bizonyosan elveszítjük a szabadságot.*”

(Popper 1944f)

Popper szerint a *kollektívizmus* és az a benne rejlő hajlam, hogy a csoport érdekét mindig az egyéné fölé helyezze, súlyos fenyegetést jelent a szabadságra. Úgy vélte ugyanakkor, hogy a munkanélküliség felszámolásának és a szegények megsegítésének az óhaja a kor egyik legnagyobb törekvése. Úgy vélte továbbá, hogy a fennkölt eszmények gyakran akaratlanul is pont az ellenkezőjét eredményezik annak, amit elérni szeretnének. És szerinte az, hogy a fennkölt eszmények gyakran pontosan az ellenkezőjét eredményezik annak, amit célul tűztek ki, olyan tragédia, amit együttesen kell próbálnunk felszámolni azzal a tragédiával, amit a szegénység és a munkanélküliség jelent. Más szavakkal, úgy vélte, mindig ügyelnünk kell arra, hogy a saját fennkölt eszményeink ne kapjanak gellert. És szerinte ebben a konkrét esetben a nem szándékolt következmények tragédiáját úgy lehet a legjobban elhárítani, ha folyamatosan azt hangsúlyozzuk, hogy a munkanélküliséget és a szegénységet olyan individualista intézkedések segítségével hárítjuk el, amelyek nem ássák alá a szabadságunkat azáltal, hogy az egyén érdekeit a csoport érdekeinek rendelik alá, mint azt a kollektívizmus teszi.

Popper úgy vélte, Hayek elmulasztotta annak hangsúlyozását, hogy individualista intézkedések révén fel lehet számolni a munkanélküliséget és a szegénységet, annak hangsúlyozása pedig Hayek részéről, hogy a kollektivisták módszerek gyakran ellenkező hatással járnak, mint amit elérni szeretnének, könnyen értelmezhető úgy, mint a *laissez faire* újbóli apológiája, és ez végső soron „még nagyobb tragédiához” vezethet, jelesen, „saját eszményeink is ellenkező eredményt produkálhatnak, mint amit szeretnénk, amikor is nem tudjuk elnyerni azoknak a tévúton járó idealistáknak a bizalmát, akik (más, kevésbé idealista lobbicsoportokkal együtt) a kollektívizmus mellett törnek lándzsát” (Popper 1944f).

Popper aggodalma, hogy az ő és Hayek lehető leggondosabban kidolgozott tervei könnyen félrecsúszhatnak, itt jól tükrözi azt, ami szerintem a legfontosabb jellemzője Popper felfogásának az értelemről, a racionalitásról és a racionalizmusról. Arról van szó ugyanis, hogy szerinte a racionális megközelítésnek önvizsgálatra és önkritikára kell épülnie; hogy a racionális egyén, miközben cselekszik, tudatában kell legyen saját gyarló-

ságának, és ennek fényében figyelembe kell vennie, hogy nézetei miképpen lehetnek tévesek vagy alkalmatlanok az adott feladat megoldására. Popper ezt egyfajta gondolkodási eljárásnak, sőt egyenesen életmódként írta le, ami azt jelenti, hogy készen állunk a kritikai érvek figyelembevételére, hogy törekszünk saját hibáink felkutatására, és hogy tanulunk azokból. Olyan attitűd ez, amelynek a lényegét ebben a mondatban foglalta össze: „Lehet, hogy tévedek, és lehet, hogy igazad van, közös erőfeszítés révén viszont közelebb kerülhetünk az igazsághoz.” (Popper 1994, xii) Mindazonáltal Poppernek a racionalitás vonatkozásában Hayekétől eltérő álláspontja sok más területen is megnyilvánult, ideértve az eltérő viszonyulásukat a szcientizmushoz, a tudományos módszer egységéhez, a fokozatosan haladó társadalommérnökséghez, az intervencionizmus-hoz és a hagyományok, valamint az intézmények spontán fejlődéséhez. És abban is megnyilvánult, hogy másképpen érveltek a központosított tervezéssel és a szocializmussal szemben. És végül megnyilvánult abban is, hogy másképpen viszonyultak a változáshoz. E különbségek a probléma különböző aspektusaival kapcsolatosak, és a továbbiakban ezeket egyenként veszem sorra.

Szcientizmus

Hayek a második világháború idején két hosszú cikket tett közzé – „The Counterrevolution of Science” és „Scientism and the Study of Society” címmel⁷ –, amelyekben élesen bírálta azt a fajta attitűdöt, amellyel egyes társadalomtudósok és mások a társadalomtudományokhoz viszonyulnak. Ezt „szcientizmusnak” nevezte el, és „a Tudomány módszerének és nyelvének szolgálai utánzásaként” jellemezte (Hayek [1952a] 1979a, 24), ami alatt a *természettudomány* módszerét és a nyelvét értette. E viszonyulásmódot az objektivizmus, a kollektívizmus és a historicizmus téveszméivel hozta kapcsolatba, és a társadalomtudósok és a társadalomtudományok azon igyekezeteként jellemezte, hogy elméleteiknek „tudományos” rangot követeljenek, a természettudomány nyelvezetét és módszereit alkalmazva tőlük idegen területeken:

„A gazdasági és társadalmi jelenségek vizsgálatát a maga lassú fejlődése során a 18. században és a 19. század elején az alkalmazott módszerek megválasztásában jórészt a vizsgálándó problémák természete vezérelte. Fokozatosan fejlesztette ki azt a technikát, ami megfelelő volt e problémák számára, és nemigen foglalkozott e módszerek természetével, vagy azzal, hogy ezek milyen viszonyban állnak a más tudományágak által alkalmazott módszerekkel. A politikai gazdaságtannal foglalkozók tárgykörükről hol mint a tudomány egy ágáról, hol pedig erkölcs-, illetve társadalomfilozófiáról beszéltek, és a legcsekélyebb mértékben sem foglalkoztatta őket, hogy tárgykörükről tudományos vagy filozófiai természetű. A *tudomány* szó ekkor még nem öltötte magára azt a szűken vett jelentést, amely ma jellemzi, és nem is volt semmilyen különbségtétel, ami a fizikai vagy természettudományokat kiemelte és különleges dicsfénnel ruházta volna fel. Sőt azok, akik ezekkel a területekkel foglalkoztak, szívesen választották a *filozófia* megnevezést, ha szélesebb összefüggéseket vizsgáltak, olyannyira, hogy néha még a »természetfilozófia« kifejezéssel is találkozhatunk, szembeállítva az »erkölcstudománnyal«.

A 19. század elején egy új megközelítés jelent meg. A *tudomány* szó egyre inkább a fizikai és a biológiai tudományok megjelölésére szolgált, amelyek ezzel egy időben magukra nézve olyan szigorúságot és bizonyosságot kezdtek alkalmazni, ami megkülönböztette őket a többitől. Olyan nagy volt e tudományágak sikere, hogy az hamarosan a más területeken munkálkodók fantáziáját is rendkívüli módon megragadta, akik gyorsan utánozni kezdték az elveiket és nyelvezetüket. Így indult útjára az a zsarnokság, amelyet a szűk értelemben vett Tudományok módszerei és technikái azóta is érvényesítenek más tudományágak felett. Ez utóbbiak számára egyre fontosabb lett, hogy a maguk egyenlő státusát kifejezésre juttassák, felmutatva, hogy az ő módszereik megegyeznek e briliánsan sikeres nővérek módszereivel – ahelyett, hogy a saját módszereiket fokozatosan a saját partikuláris problémáikhoz igazították volna.”

(Hayek [1952a] 1979a, 19–21)

Hayek, a tudomány olyan előmozdítóit véve célba, mint Francis Bacon és Auguste Comte, így folytatta: „Akik a leghangosabban fogalmazták meg ezeket a követeléseket, maguk ritkán gazdagították valamire való módon a tudományokkal kapcsolatos ismereteinket ... a módszerek, amelyeket a

⁷ E két cikk részletekben az *Economic*-ben jelent meg 1942–44 folyamán. Később újra kiadták: (Hayek [1952] 1979).

természettudományok által elbűvölt tudósok vagy hétköznapi emberek próbáltak ráerőltetni a társadalomtudományokra, nem szükségképpen voltak mindig azok, amelyeket a tudósok a saját területeiken ténylegesen alkalmaztak” (Hayek [1952a] 1979a, 22). Ezen túlmenően éles választóvonalat húzott a szcientizmus és maga a tudomány között, mondván, hogy a szcientizmus bírálataival nem az volt a szándéka, hogy kétségeket ébreszsen a tudomány módszerei és az „érdek nélküli kutatás általános szelleme” vagy azok értéke iránt, ha megfelelő kontextusban alkalmazzák őket; csupán „a tudomány módszereinek és nyelvezetének szolgálai utánzását” vette célba, ami szerinte „határozottan tudománytalan a szó igazi értelmében, mivel egy gondolkodásmód gépies és kritikátlan alkalmazását jelenti olyan területeken, amelyek különböznek azoktól, amelyekre az előbbieket kialakították” (Hayek [1952a] 1979a, 23–24).

Hayek ily módon a szcientizmus megközelítését, amelyet bírált, szembeállította a szerinte igazi tudományos megközelítéssel – az előbbi alapvetően elfogult megközelítés, amely mielőtt még mérlegelné a vizsgálat tárgyának természetét, már azt állítja, hogy tudja, mi a legalkalmasabb módja annak, hogy tanulmányozza. Fontos hangsúlyozni: Hayek nem azt bírálta, hogy a tudományos módszereket és technikákat a természettudományok területén alkalmazzák, hanem azt a „zsarnokságot” bírálta, amelyet ezeknek a módszereknek és technikáknak a használata a társadalomtudományokra nézve jelent.

Popper először 1943. december 16-án írt a szcientizmusról Hayeknek. Nem sokkal korábban fejezte be a két cikk elolvasását, és – mint írta – „izgatott és lelkesült” volt. Ahogy fogalmazott, ő és Hayek „párhuzamos ütközeteket vívnak különböző frontokon” „Te a »szcientizmussal« hadakozol, én pedig a »filozofizmussal«. De mind a ketten a kollektívizmussal.” (Popper 1943), majd hozzátette:

„Az, hogy a kollektívizmus napjainkban »szcientista« ruhában jelenik meg, tagadhatatlan, és magam is elismertem, amikor Marxot (akinek kétségtelenül »szcientisztikus« módszertani determinizmusát azzal hangsúlyoztam, hogy gondolatmenetemnek ez a kiindulópontja), könyvem modern részének főhőisévé tettem.”

(Popper 1943)

Ám valamelyes rokonszenvének is hangot adott a szcientizmussal kapcsolatban, és némi fenntartással is élt azt illetően, hogy neki magának mennyire kell támadnia a szcientizmust:

„Bár tökéletesen elismerem a szcientizmus veszélyeit, de kénytelen vagyok azt is belátni, hogy az én feladatom a »filozofista« bírálata és az irracionalistáé, különös tekintettel arra, hogy mindig is úgy gondoltam és most is úgy gondolom, hogy van valami a »szcientizmusban«. (Remélem, nem borzaszt el ez a vallomásom!)

(Popper 1943)

Popper azonban nyilvánvalóan nagyon szerette volna, ha ő és Hayek egyet-értenek, és ezért hamarosan kételyei támadtak a „vallomásával” kapcsolatban. 1944. január 6-án újabb levelet postázott Hayeknek, amelyben azt írta, hogy a „vallomását” immáron „valamennyire elsietettnek” tartja. Majd azzal folytatta, hogy alaposabban megfontolva a dolgokat meglehetősen sok közös van Hayeknek a „szcientizmus” ellen intézett támadása és az ő maga (azaz Popper) által kifejtett „bizonyos) bírálatok” között, továbbá, hogy neki és Hayeknek „legalább három közös ellensége van: a) a »szcientisztikus determinizmus«, b) a csillagászat (és más fizikai területek, mint a statika és a dinamika) »szcientisztikus« majmolása és c) a »szcientisztikus« evolucionizmus”. Ám azt is hozzátette, hogy december 16-ai levelének megírása óta *nem* változtatta meg a véleményét magáról a szcientizmusról, csupán felismerte, hogy „túlságosan arra az egy pontra fókuszáltam a »szcientizmussal« kapcsolatos elemzésemben, amellyel nem értek egyet” (Popper 1944a).

Ám minden jel szerint Poppert nem hagyta nyugodni Hayek kritikája. Ezért 1944. január 17-én újabb levelet írt, ez alkalommal azt emelve ki, hogy még nem „összes érdemének megfelelően” foglalkozott Hayek írásával, és „most már látom, hogy a szcientizmussal kapcsolatos álláspontod helyes, én pedig egyszerűen tévedtem” (Popper 1944b). Három héttel később, 1944. február 7-én kelt levelében azonban a kérdésre újólal visszatérve ismét azt írja, hogy „meg kell vallanom, van bennem valamelyes szimpátia az iránt, amit Te »szcientizmusnak« nevezel”:

„Mindannyian egyet kell értsünk abban, hogy ha például demokráciát szeretnénk, akkor óvakodnunk kell bizonyos lépésektől, másokat viszont el kell fogadnunk annak érdekében, hogy megnehezítsük

zsarnokság létrejöttét (bár lehetetlenné tenni teljesen nem tudjuk), és hogy az ilyen lépések vizsgálata a társadalomtudomány feladata. Hasonlóképpen élünk bizonyos eszközökkel (bíróságok, rendőrség) annak érdekében, hogy a bűnözést és a gyermekmunkát korlátok között tartsuk, és hasonló lépések révén képesek lehetünk arra, hogy véget vessünk a háborúknak. Mindez kétségkívül legitim, ahogy az az erőfeszítés is, hogy féken tartsuk a szegénységet, az egyoldalú kiszákmányolást, valamint hogy megpróbáljuk felszámolni. Ám végül is ez a legtöbb szcientisztikus álom egyik legfontosabb eleme. A vakbuzgó szcientisták véleményem szerint nem abban tévednek, hogy az emberiség bizonyos mértékig ura lehet a sorsának, vagy hogy a saját hajánál fogva kiemelheti magát (ahogy számos egyén megtette már, különösen ha ezt a metaforát spirituálisan értjük). Ennek az eszmének a *holisztikus* felnagyítása az, ami olyannyira tévedés és olyannyira visszataszító a hisztérikus hatalomvágyával. Biztos vagyok abban, hogy ezen a ponton nincs közöttünk nézeteltérés még akkor sem, ha ez így kimondva nincs a cikkeidben.”

(Popper 1944c)

Ám Popper az utolsó mondat ellenére a jelek szerint mégsem volt ebben annyira biztos. A következő néhány hónap során Hayeknek írt leveleiben újra és újra visszatért a szcientizmus kérdéséhez, és mindent megtett, hogy a köztük lévő nézetkülönbségeket minimalizálja. Több ilyen levelében részletesen kifejti a saját álláspontját, hozzátéve ezt a félmondatot: „Bizonyos vagyok abban, hogy Te is így látod.” Hayek pedig megnyugtatta őt efelől: „Még az általad említett bírálatot illetően is közelebb állunk egymáshoz, mint az ember elsőre gondolná.” (Hayek 1944a) Ám a dolog csak nem került nyugvópontra, és Popper végül 1944. május 28-án ezt írta Hayeknek: „Nem lehet kétség afelől, hogy a cikkeid hatására az álláspontom jelentősen elmozdult, ... ám ez idő szerint nem vagyok teljes egyetértésben minden-
nel, amit a szcientizmussal kapcsolatban gondolsz.” (Popper 1944f) Később Popper ezzel a kérdéssel mind *A historicizmus nyomorúsága*, mind pedig *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyvében foglalkozott, élesen megkülönböztetve azt, ahogyan ő használja ezt a kifejezést, szemben Hayekkel, és egyértelműen kimondja, hogy ez az az „egy pont”, amelyben nem értenek egyet.

De hát mi is ez az „egy pont”, amelyben nem értettek egyet?

A módszer egysége

Popper *A historicizmus nyomorúsága* című könyvében egy lábjegyzetben tesz különbséget aközött, ahogyan Hayek használja a „szcientizmus” kifejezést, szemben azzal, ahogyan ő. Forrásként a „Scientism and the Study of Society” című cikket idézve a következőket írja:

„A »szcientizmus« kifejezést Hayek akkor használja, amikor »a tudomány módszerét és nyelvét szolgálja majmolják«. Itt viszont akkor használjuk, amikor *bizonyos emberek* azt majmolják, amit *tévesen* a tudomány módszerének és nyelvének *hisznek*.”

(Popper [1957] 1991, 105 – 1989, 117)⁸

A különbségtétel alapvető jelentőségű. Popper szerint a társadalomtudományok nem annyira fejlettek, mint a természettudományok, és egyetértett Hayekkel abban, hogy számos társadalomtudós tudatosan utánozni igyekezett azt, amit a természettudományok módszerének vélt. De Popper azt is gondolta, hogy ezek a társadalomtudósok általában tévedésben vannak a természettudományok tényleges módszereit illetően, és *A historicizmus nyomorúsága* című könyvéből egyértelműen kitűnik, hogy szerinte Hayek gondolatmenete ugyanebből a tévedésből indul ki.

A szcientizmus hayeki bírálatát előfeltevésként abból indul ki, hogy a természettudományok módszerei alapvetően különböznek, illetve különbözniük kellene a társadalomtudományok módszereitől. Majd úgy folytatja, hogy a társadalomtudományok kísérletet tesznek arra, hogy ott alkalmazzák a természettudományos módszereket, ahol azok arra nem alkalmasak, és ezt azért teszik, hogy olyan hitelességet igényeljenek maguknak, amire nem szolgáltak rá. Popper szerint a különbség a természettudományok és a társadalomtudományok által megoldani próbált *problémák* természetében van, de Hayekkel ellentétben úgy gondolta, hogy a természettudományok és a társadalomtudományok módszerei a dolog lényegét tekintve azonosak. Elgondolását védelmezve tovább ment, és meghirdette, illetve kifejtette azt, amit a „tudományos módszer egységének” nevezett.

Popper tehát a következőket írja: „Ha rászánjuk magunkat két, Hayek professzor *Scientism and the Study of Society* című munkájából származó idézet elemzésére, nyomban szemléltethetjük és védelmezhetjük is a ter-

⁸ Az idézet a forrásként megadott oldal lábjegyzetében szerepel. – *A szerk.*

mész- és társadalomtudományok módszertani egységét.” (Popper [1957] 1991, 136 – 1989, 144). Az első bekezdésben Hayek a következőket írja:

„Az a fizikus, aki a saját területéről vett analógia segítségével kívánná megérteni a társadalomtudományok problémáit, olyan világot képzelne maga elé, ahol ugyan közvetlenül be tudna pillantani az atomok belsejébe, de nem volna lehetősége sem arra, hogy anyagrészecskével kísérletezzon, sem arra, hogy korlátozott időn belül viszonylag csekély számú atom kölcsönhatásainál többet figyeljen. Az atomok eltérő fajtáiról szerzett tudását az összes lehetséges módon nagyobb egységekké összefűzve, modelleket építene, és velük mind jobban és pontosabban reprodukálná annak a csekély számú esetnek a jellegvonásait, amelyekben alkalma volt összetettebb jelenségeket megfigyelni. A makrokozmosznak a mikrokozmosz ismeretéből netán leszámaztatott törvényei sohasem vetkőznék le »deduktív« jellegüket; az összetett helyzetekre vonatkozó adatok korlátozott ismerete miatt ezekkel a törvényekkel aligha lesz képes valaha is előre jelezni egy partikuláris helyzet pontos kimenetelét, ellenőrzött kísérletek híján nem verifikálhatná, jóllehet megcáfolni *megcáfolhatná* őket, ha elmélete szerint lehetetlen eseményeket sikerülne megfigyelnie.”

(Popper [1957] 1991, 136 – 1989, 144–145)

A Popper által idézett második bekezdésben Hayek azt állítja, hogy azoknak a szabályszerűségeknek az ismerete, amelyek révén a társadalmi jelenségek létrejönnek

„[... tudásunk a jelenségeket létrehozó elvről] – ha egyáltalán – csak kivételesen teszi lehetővé számunkra, hogy előre jelezzük egy *konkrét* szituáció pontos eredményét. Magyarázatot tudunk adni arra az elvre, amely bizonyos jelenségeket életre hív, és e tudásunk alapján *kizárhatjuk egyes eredmények lehetőségét*, vagyis meghatározott események együttes előfordulásának lehetőségét, de ez a tudás egyfajta értelemben merőben negatív lesz, vagyis pusztán azt fogja lehetővé tenni számunkra, hogy eleve kirekesszünk néhány eredményt, de azt már nem, hogy a lehetőségek skáláját kielégítően szűkíthessük, mígnem csak egyetlen marad.”

(Popper [1957] 1991, 139 – 1989, 146)

Hayek e két bekezdés egyikében sem írja le konkrétan a természettudományos módszert, de a belőlük kiolvasható kép egyértelműnek tűnik. Olyan természettudomány képe bontakozik ki előttünk, amely úgy halad előre, hogy a konkrét jelenségek megfigyeléséből kiindulva induktív módon általános elméleteket „származtat”, majd ezeket az elméleteket azzal *igazolja*, hogy képesek-e sikeresen előre jelezni ellenőrzött kísérletek konkrét eredményeit. Ez a kép egy olyan természettudomány képe, amelynek az elsődleges célja bizonyos szituációk pontos előrejelzése. És ez az a kép, amely Popper szerint súlyosan téves.

Popper és Hayek egyetértettek abban, hogy a társadalomtudományok nem képesek pontos előrejelzésekre. Abban is egyetértettek, hogy e tudományok módszere a természetét tekintve deduktív. Ám Popper Hayekkel ellentétben úgy vélte, hogy ez a természettudományokra is igaz. Szerinte a természettudomány módszere a találgatás és a cáfolat, és azok, akik a természettudományt „imitálják”, amikor is induktív módon igyekeznek bizonyítani az elméleteiket, tévednek abban, hogy mi is a természettudományos módszer. Elismerte tehát, hogy az első mondat, amelyet Hayektől idézett, bizonyos különbségekre utal a társadalom- és természettudományok között, ám a bekezdés többi része valójában érvelés a *módszer teljes egysége* mellett. Mint mondta, nem kételkedik abban, hogy Hayek leírása a társadalomtudomány módszeréről helyes, de ez csak annyit bizonyít, hogy ez a leírás különbözik a természettudomány általa bírált leírásától, nevezetesen, hogy a természettudományok szisztematikusan haladnának a megfigyeléstől az elméletig az induktív általánosítás valamifajta módszere révén, ami lehetővé teszi, hogy az elméleteinket megfigyelések révén igazoljuk. Popper azt állította, hogy ő egészen másképp vélekedik a tudományos módszerről, mert szerinte az deduktív, hipotetikus, és a cáfolat eszköze segítségével választ az egymással versengő elméletek között. Továbbá azt is állította, a természettudományos módszer általa adott jellemzése tökéletesen megegyezik azzal, amit Hayek a társadalomtudományos módszerről adott (Popper [1957] 1991, 137 – 1989, 145). Majd ezt követően rámutatott arra, hogy a különbségek a természettudományok és a társadalomtudományok között, amelyekre Hayek hivatkozik, lényegtelenek. Hozzátette, „vitathatatlan igazság, hogy közvetlenebb tudásunk van »az emberi atom belsejéről«, mint a fizikai atomról – de ez intuitív tudás”, és „(A) tudományt csak az intuíciónak ihlette hipotézisek érdeklik, de ezek is csak akkor, ha következményekben gazdagok, és megfelelően tesztelhetők”. (Popper [1957] 1991, 138 – 1989, 145–146).⁹

⁹ Popper első ízben 1943. december 16-án Hayeknek írt levelében adott hangot bírálatainak.

De ez nem minden. Mert amikor Hayek azt állítja, hogy ritkán vagyunk képesek – ha egyáltalán valaha is képesek lehetünk – arra, hogy a társadalomtudományok terén előre jelezzük *konkrét* szituációk eredményét, és csak arra vagyunk képesek, hogy *bizonyos eredmények lehetőségét kizárjuk*, Popper azt válaszolja, hogy ez a helyzet korántsem csak a társadalomtudományokra jellemző, mert

„(...) tökéletesen visszaadja a természettörvények jellegét, melyek csakugyan nem képesek többre, mint arra, hogy *kizárjanak bizonyos lehetőségeket*. („Szitában nem hordhatsz vizet.”) Kiváltképpen az a kijelentés világít rá az előrejelzés pontatlanságának problémájára, mely szerint tudásunk csak nagyritkán képesít minket arra, hogy előre jelezzük egy *konkrét* szituáció pontos eredményét. Állítom, hogy pontosan ugyanez mondható el a konkrét fizikai világról. A természeti eseményeket rendszerint csupán a művi kísérleti körülmények biztosítása miatt vagyunk képesek előre jelezni. (A Naprendszer kivételes eset, a természetes s nem a művi izoláció esete – amennyiben zártságát egy elegendően nagy idegen test behatolása felborítaná, prognózisaink könnyen csődöt mondhatnának.) Még a fizikában is igen távol vagyunk attól, hogy képesek legyünk egy *konkrét* helyzet – mondjuk, egy zivatar vagy egy tűzvész – pontos eredményeit előre jelezni.”

(Popper [1957] 1991, 139 – 1989, 146–147)

Így aztán amikor Hayek a társadalomtudományokban megjelenő szcientizmust azzal bírálja, hogy az nem képes azokra a pontos előrejelzésekre, amelyekre szerinte a természettudományok képesek, Popper azt állítja, hogy a pontos előrejelzésekhez szükséges feltételek csak nagyon ritkán állnak fenn a természettudományok terén, sőt általában nem is léteznek, legalábbis semmivel sem sűrűbben, mint a társadalomtudományok terén.

Popper egy lábjegyzet erejéig foglalkozik Hayek szcientizmuskritikájával a *Nyitott társadalom és ellenségei* című könyvében is. Szerinte a szcientizmus „...naiv vélekedésnek tekinthető, amely szerint a természettudományok módszereinek (pontosabban annak, amit sokan a természettudományok módszereinek vélnék) szükségképpen hasonló lenyűgöző eredményekre kell vezetniük a társadalomtudomány területén.” (Popper [1945a] 1999a, 284–286 – 2001, 549). Majd azzal folytatja, hogy különbséget tesz e kifejezés kétfajta értelme között, hogy ezzel egyértelműsítse a saját álláspontját:

„Ha »szcientizmus«-on a társadalomtudományok területén azt a törekvést értjük, hogy megkíséréljük utánozni azt, amit a természettudományok módszereinek vélünk, akkor *a historicizmust a szcientizmus egyik formájának is tekinthetjük*. A historicizmus mellett felhozott tipikus és hatékony érv röviden a következő: »Ha képesek vagyunk előre jelezni a napfogyatkozásokat, miért ne lennénk képesek előre jelezni a forradalmakat is?«; vagy általánosabb formában így hangzik: »A tudomány feladata az előrejelzés; ennél fogva a társadalomtudományok feladata is szükségképpen az, hogy társadalmi, azaz történelmi előrejelzéseket nyújtson.« Megpróbáltam cáfolni ezt az érvet ... ebben az értelemben szemben állok a szcientizmussal.

Ha azonban »szcientizmus«-on azt a szemléletet értjük, hogy a társadalomtudományok módszerei igen jelentős mértékben azonosak a természettudományokéival, akkor be kell ismernem, hogy a »szcientizmus« követésének »bűnében« szenvedek; valóban úgy vélem, hogy a társadalom- és természettudományok közti hasonlóságot még arra is fel lehet használni, hogy kiigazítsunk bizonyos hamis elképzeléseket a természettudományokkal kapcsolatban, bebizonyítva azt, hogy sokkal inkább hasonlítanak a társadalomtudományokhoz, mint azt általában gondolják.”

(Popper [1945a] 1999a, 285–286 – 2001, 549–550)

Könnyű lenne egy kézlegyintéssel elintézni ezt a nézetkülönbséget a tudományos módszer egységét illetően. Popper végül is egyetértett Hayekkel abban, hogy a társadalomtudományok deduktív módszerekkel élnek, csak egyszerűen hozzátette, hogy szerinte a természettudományok is ezt teszik. És bár egyetértett a szcientizmus képviselőivel abban, hogy a tudományos módszer egységes, de teljes mértékben elutasította azt az állításukat, hogy a tudományos módszer induktív, és képes lenne arra, hogy bizonyos és pontos hitelesített eredményeket produkáljon igaznak bizonyuló előrejelzések formájában.

Akkor hát Popper végül is egyetértett Hayek bírálatának lényegi részével? A válasz természetesen igen – amennyiben „Hayek kritikájának lényegi része” alatt azt értjük, hogy a társadalomtudósok jobban teszik, ha nem utánozzák a természettudósokat azzal, hogy induktív módszereket használnak, és megpróbálnak pontos előrejelzéseket készíteni.

Ám ez figyelmen kívül hagyja a szélesebb összefüggést. Hayek érvei ugyanis a racionális intervencióval szemben arra az előfeltevésre épül-

nek, hogy a társadalomtudományok terén nem vagyunk képesek pontos előrejelzésekre. És bár ez igaz is lehet, de *a racionális intervencióval szemben felhozott* érvként *a* lényegi tartalma arra az előfeltevésre épül, hogy a természet- és a társadalomtudományok abban az értelemben különböznek egymástól, hogy az egyik terén képesek vagyunk pontos előrejelzésre, a másikén viszont nem. Ám ha ez igaz, akkor Popper érvelése a tudományos módszer egysége mellett – ahol is tudományos módszer alatt nem azt értjük, hogy empirikus megfigyelések induktív általánosításából pontos előrejelzéseket származtatunk, hanem azt olyan, találgatásokból és cáfolatokból álló problémamegoldó folyamatnak tekintjük, amelynek keretében magyarázó elméletek fogalmazódnak meg, ezeket pedig deduktív úton megfigyelések és tapasztalás révén tesztelik – aláássa Hayek elsődleges érvelését a társadalommérnökség hatékonyságával szemben.

Mert bár igaz lehet, hogy a fizika nem képes előrejelzéseket adni konkrét szituációkra nézve, de ezt a tényt senki nem használná érvként az erdőtűz eloltására tett kísérlettel szemben.

És ez természetesen elvezet Popper és Hayek véleménykülönbségéhez a fokozatosan haladó társadalommérnökség vonatkozásában.

Fokozatosan haladó társadalommérnökség

A historicizmus nyomorúsága és *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyvekben Popper érvelt az ellen, amit ő a társadalmi tervezés „utópikus” megközelítésének nevezett, viszont érvelt amellett, amit „fokozatosan haladó társadalommérnökségnek” nevezett. Hayek ellenezte a fokozatosan haladó társadalommérnökséget, vagy legalábbis magát a kifejezést. 1944. január 29-én írt Poppernek írt levelében elmagyarázza ennek okait:

„Ha a »mérnöki típusú értelem« aspektusa – amit én ott [a »Scientism and the Study of Society« című tanulmányban] annak indoklásaként tárgyaltam, hogy a legtöbb mérnök miért nagy híve a központi tervezésnek – helyes, akkor az általam használt kifejezés jószerivel »önellentmondás«. Röviden, arról van szó, hogy a mérnöki munka természete, hogy minden tudás egyetlen fejben összpontosul, míg a valódi társadalmi problémák mindegyikének az a megkülönböztető természete, hogy a feladat olyan tudás hasznosítása, ami ily módon nem koncentrálható.”

(Hayek 1944a)

Hayek a „Scientism and the Study of Society” című írásában a gazdasági tervezés népszerű voltát a szcientizmussal hozta összefüggésbe, az utóbbit pedig azzal, amit „mérnöki típusú értelemnek” nevezett (Hayek [1952a] 1979a, 25). Éles bírálatban részesítette a „társadalommérnökség” kifejezést is, miután ez azt sugallja, hogy képesek vagyunk ellenőrzésünk alatt tartani olyan dolgokat, amelyek valójában kívül esnek a hatókörünkön:

„A politikai vagy társadalmi »mérnökség« manapság népszerű hívószó lett, ami jellemzi a mai nemzedék világképét, egyszersmind a hajlamát a »tudatos« kontrollra; Oroszországban még a művészek is büszkén vallják a sajátjuknak a »lélek mérnöke« kifejezést, amelyet Sztálin akasztott rájuk. Ezek a kifejezések azt a zavart tükrözik, amely a mérnök és szélesebb értelemben a társadalmi szervezet feladatai közötti fundamentális különbségekkel kapcsolatos; mindez indokoltá teszi, hogy valamennyivel szélesebb kontextusban foglalkozzunk ezek természetével.”

(Hayek [1952a] 1979a, 167)

A mérnöknek Hayek szerint jellemzően olyan feladatai vannak, amelyek önmagukban teljesek. Általában egy célja van, és képes arra, hogy összes energiáját annak az elérésére összpontosítsa, ideértve „egy adott mennyiségű erőforrást” (Hayek [1952a] 1979a, 167). Ily módon a mérnök teljes körű ellenőrzéssel rendelkezik az összes tudás és művelet felett, ami a feladat teljesítéséhez szükséges. Úgy vélte továbbá, hogy a társadalmi szervezetek feladatai ettől nagymértékben eltérnek.

Ám ez nem minden.

Hayek a „Scientism and the Study of Society” című cikkében azt írja: „az egész összes részlete” legalábbis elvben „már összeállt a mérnök agyában, mielőtt még hozzá fogna a munkájához”, és „minden »adat«, ami a munka elvégzéséhez szükséges, egyértelműen szerepel az előzetes kalkulációkban, és összesűrítve megtalálható abban a kiviteli tervben, ami alapján az egész feladat végrehajtásra kerül” (Hayek [1952a] 1979a, 167). „A központi tervezés nem más, mint ezeknek a mérnöki elveknek az alkalmazása a társadalom egészére abból a feltételezésből kiindulva, hogy az összes releváns tudás ilyen teljes körű koncentrációja lehetséges (Hayek [1952a] 1979a, 173).”¹⁰

¹⁰ Hayek a „mérnöki technikát” egy másik, de hasonlóképpen elmarasztaló szemszögből közelítette meg

A mérnök, a központi tervezés és széles értelemben a társadalmi szervezetek feladatainak ilyen elemzése eredményeként jutott Hayek arra a következtetésre, hogy a „fokozatosan haladó társadalommérnökség” jó-szerivel önellentmondás.

Popper 1944. március 14-én kelt levelében ezt válaszolta:

„Nagy benyomást tett rám a bírálatod, amellyel az én »fokozatosan haladó társadalommérnökség« kifejezésemet illetted. Történetesen nekem sem tetszik a »mérnöki típusú értelem« kifejezés, és intuitív módon most már tisztábban látom az ellenvetéseidet. Ha tudnám, megváltoztatnám a terminológiámat.”

(Popper 1944d)

Popper mindig is erős kritikával illette azt a fajta kritikátlan viszonyulást a tudományhoz, amelyet addigra már a mérnökhallgatókkal azonosított, akiket szerinte csak a „tények” érdekelnek, és kényelmetlenül érzi magukat, ha elméletekkel vagy hipotézisekkel van dolguk – különösen, ha azok még nem örvendenek széles körű elfogadottságnak, ami rákényszeríthetné őket a gondolkodásra.¹¹ Ezért Hayek különbségtétele a mérnöki és a társadalmi problémák között nagy hatással volt rá:

„A megjegyzésed, miszerint a mérnök esetében »minden tudás egy fejben összpontosul« (vagy legalábbis csak néhány fejben), »ezzel szemben valamennyi igazán társadalmi probléma megkülönböztető jellemzője, hogy a feladat olyan tudás felhasználása, amelyet nem

az *Út a szolgáshoz* című könyvben: „S a mérnöki technika alkalmazása valamely nemzet egészére – s a tervezés épp ezt jelenti – »nehezen kezelhető fegyverkezési problémákat vet föl«, ahogyan erre a kormányzati tervezésben nagy jártassággal rendelkező amerikai mérnök rámutatott, aki világosan látta a problémát. Egy ilyen »mérnöki feladat végrehajtásához a munkát a tervezésnek alá nem vetett gazdasági tevékenység viszonylag széles területének kell körülvennie. Lennie kell egy olyan helynek, ahonnan munkásokat lehet bevonni, s ha valakit elbocsátának, annak búcsút kell mondania az állásnak és el kell tűnnie a bérlistáról. Ilyen szabad tartalék hiányában a rabszolgamunkára emlékeztető testi fenyítés nélkül nem lehet fenntartani a fegyelmet.” (Hayek [1944] 1976, 125 – 1991, 173–174)

¹¹ Popper évekkel később idézte a mérnökhallgatók kritikátlan attitűdjét, amikor elmagyarázta, hogy miért nem szereti azt, amit Kuhn „normális tudománynak” nevez: „Kuhn jellemzése a »normális« tudósról élénken emlékeztet engem egy beszélgetésre, amelyet azóta elhunyt barátommal, Philip Frankkel folytattam 1933 környékén. Frank akkortájt keserűen panaszkodott amiatt, hogy mérnökhallgatóinak többsége kritikátlanul viszonyul a tudományhoz. Őket csak a »tények ismerete« érdekelte. Az elméletek vagy hipotézisek, amelyek még nem voltak »általánosan elfogadottak«, de mindenesetre valódi problémákat vetettek fel, nem kíváncsiak voltak; a diákok kényelmetlenül érezték magukat ezekkel kapcsolatban. Ezek a diákok csak olyan dolgokra és tényekre voltak kíváncsiak, amelyeket nyugodtan alkalmazhatnak, és nem okoznak fejfájást.” (Popper 1970, 53)

lehet ily módon koncentrálni», valóban egyike a legszemléletesebb és érzékletesebb meghatározásoknak, amelyekkel e problémák kapcsán valaha is találkoztam. A különbség valóban fundamentális.”

Am aztán a következőkkel folytatja:

„Az álláspontod rendkívül érdekes, ám én soha nem gondoltam erre a »mérnöki attitűdre«, amikor a fokozatosan haladó társadalommérnökségről beszéltem; én egyfajta gondos és megfontolt »próba-szerencse« attitűdre gondoltam, amely egyfelől keresi a lehetőséget az intézményi reformokra, másfelől tudatában van az elkerülhetetlen tévedéseknek, amelyek a társadalmi problémák esetében pontosan azzal kapcsolatosak, hogy csak akkor tudjuk meg valakitől, hogy a lábára léptünk, amikor az már megtörtént.”

(Popper 1944d)

És nemhogy nem változtatja meg a terminológiáját, de később *A historicizmus nyomorúsága* című könyvében egy lábjegyzetben megvédi Hayek bírálatával szemben:

„A [»fokozatosan haladó«] társadalommérnök fogalmával szemben Hayek professzor azt hozta föl, hogy a tipikus mérnöki munka magába foglalja az összes meghatározó tudás összpontosítását egyetlen főbe, miközben minden tipikus társadalmi problémára jellemző, hogy a szükséges tudás nem központosítható ilyen módon (Lásd Fr. A. von Hayek: *Collectivist Economic Planning*. 1935, 210)¹²”. Elismerem e tény rendkívüli horderejét. Meg is fogalmazhatom technikai hipotézisben: »Egyetlen tervhatóság sem központosíthatja az olyan feladatokhoz szükséges tudást, mint például a személyes szükségletek kielégítése vagy a specializált készségek és képességek hasznosítása.« (Hasonló hipotézis javasolható a hasonló feladatokkal összefüggő központosító törekvések lehetetlenségével kapcsolatban is.) Mármost a »társadalommérnök« kifejezés védhető annak kimutatásával, hogy a mérnöknek alkalmaznia kell az e hipotézisben

¹² A hivatkozott szövegrész magyarul in: Hayek, F.A.: *Piac és szabadság*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1995, 184. o. – A szerk.

testet öltő technikai ismeretet, mely figyelmezteti őt törekvéseinek, valamint tudásának korlátaira.”

(Popper [1957] 1991, 64 – 1989, 81)¹³

Nehéz megmondani, hogy a különbségtétel, amit Hayek a mérnöki feladat és a társadalmi szervezetek feladata között akar meghúzni, azzal kapcsolatos-e, amit a tipikus mérnöki munka ténylegesen megkíván, vagy azzal, ahogyan a tényleges mérnökök jellemzően gondolkodnak erről. Poppernek írt levelében és a bekezdésben, amelyet Popper a *Collectivist Economic Planning* kötetéből idéz, Hayek a mérnöki *munka* és a társadalmi *problémák* közötti fundamentális különbségre utal. Viszont a „Scientism and the Study of Society” című írásában a mérnök *beállítottságára* – ami egészen más dolog –, és fontosnak tartja felhívni a figyelmet arra, hogy „a mérnök saját képe a munkájáról, mint teljes egészről, valamennyire téveszmének tekinthető” (Hayek [1952] 1979a, 169). Ám ha a mérnök képe a munkájáról mint teljes egészről valójában téveszme, akkor a különbség a mérnöki munka és a társadalmi problémák között végül is talán mégsem annyira különbözik, mint ahogyan Hayek állítja.

Azt is nehéz megmondani, hogy Hayek magát a fokozatosan haladó társadalommérnökséget kifogásolta, vagy csupán a Popper által használt kifejezést. Így aztán Popper *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyvében egy lábjegyzetben a következőket írja: „Maga Hayek nem használta a »társadalommérnökség« fogalmát olyan politikai tevékenységekre, amelyeket kész volt védelmébe venni.” (Popper [1945a] 1999a, 285 – 2001, 549), majd hozzáteszi: „(A) terminológiától eltekintve az a meggyőződése, hogy Hayek nézetei összeegyeztethetők azzal, amit »részorientált társadalomtervezés«-nek nevezek.” (Popper [1945a] 1999a, 286 – 2001, 550).

Évekkel később Hayek a *Law, Legislation and Liberty* című könyvében a következőket írta: „Csak az adott egész részeivel babrálnhatunk, de egészen soha nem tervezhetjük újra.” (Hayek 1976, 25), majd egy lábjegyzetben a következőket fűzte ehhez:

„Ez az, amit szerintem Karl Popper (*The Open Society and Its Enemies*, Princeton, 1963 [magyarul: Popper: *A nyitott társadalom és ellenségei*, Balassi, 2001]) »fokozatosan haladó társadalommérnökségnek« nevez. Ezt a kifejezést én nem szívesen teszem magamévá,

mert számomra a »mérnökség« túlságosan is azt sugallja, hogy az újjáépítésnek valamilyen technológiai problémájáról van szó, amikor is a fizikai adatokkal kapcsolatos teljes tudás rendelkezésre áll, miközben a lényeges pont a gyakorlatban megvalósítható javításokat illetően az, hogy egy kísérleti lépésről van szó, amelynek a célja valamely rész működésének a megjavítása anélkül, hogy teljes mértékben tisztában lennénk az egészszel.”

(Hayek 1976, 157)

Popper szokta mondani, hogy ne lovagoljunk a szavakon. Én azonban úgy gondolom, hogy ha két ember, akik annyi mindenben egyetértenek, mint Popper és Hayek, és akik láthatóan szeretnének még sokkal több mindenben egyetérteni, hosszas vitatkozás után még mindig nem értenek egyet egy kifejezést illetően – amikor problémát jelent, hogy egyikük nem hajlandó használni, a másik pedig nem hajlandó lemondani a használatáról –, akkor valószínűleg többről van szó, mint szavakról.

Mi folyik itt és miért?

Amikor Popper különbséget tett az utópikus társadalommérnökség és a fokozatosan haladó társadalommérnökség között, erről a különbségről azt gondolta, hogy az valójában a racionalitás két egymással versengő koncepciójáról szól.

Az utópikus megközelítés szerint a racionális cselekvésnek végső célja kell hogy legyen. Magának a cselekvésnek a racionalitása ebben az esetben attól függ, amilyen mértékben az adott szereplő meghatározza a végső céljának végrehajtásához szükséges eszközöket – eközben gondosan különbséget téve a végcél és a közbelső célok között, amelyek eszközként szolgálhatnak a végső cél eléréséhez –, és ennek során tudatosan és konzisztens módon törekszik a végső cél elérésére. Az első dolog tehát, amit meg kell tennünk, ha racionálisan akarunk cselekedni, hogy kiválasztjuk a végső célunkat. A második dolog, amit meg kell tennünk, hogy kiválasztjuk azokat az eszközöket, amelyek a legalkalmasabbak a cél elérése szempontjából, nem feledkezve meg arról, hogy ezek csupán eszközök a végső cél eléréséhez, nem pedig magát a végső célt testesítik meg. És végül a harmadik dolog, amit meg kell tennünk, hogy a végső cél elérése érdekében tudatosan és konzisztens módon cselekszünk. Gyakorlati politikai cselekvés esetében az utópikus megközelítés azt mondja, hogy először meg kell határoznunk, milyen legyen az ideális állam vagy társadalom – feltehetőleg ennek elérése politikai cselekvésünk végső célja –, mielőtt racionálisan bármit

¹³ Az idézet a forrásként megadott oldal lábjegyzetében szerepel. – *A szerk.*

is tehetnénk helyzetünk javítása érdekében. Ez azt jelenti, hogy az ideális államot vagy társadalmat illetően rendelkezünk kell valamilyen leírással vagy „tervezettel”, mielőtt bármilyen gyakorlati politikai akcióba fognánk.

A fokozatos megközelítés ettől abban különbözik, hogy a fokozatosan haladó társadalommérnök felkutatja, amit az adott társadalom legnagyobb és leginkább égető igazságtalanságainak tart, és hadba száll ezek ellen, ahelyett hogy az adott társadalom végső tökéletességét kutatná, és annak érdekében harcolna. Ahelyett, hogy meghatározná, milyen legyen az eszményi állam, a fokozatosan haladó társadalommérnök igyekszik beazonosítani a valós állam legsürgősebb, ténylegesen létező társadalmi problémáit. Ahelyett, hogy az eszményi államról alkotott vízióját tenné meg gyakorlati politikai cselekvésének vezérfonalává, olyan intézményeket igyekszik kialakítani, amelyek csökkenthetik a tényleges szenvedéseket. Cselekedetének racionalitása nem abban áll, hogy tudatosan és konzisztensen igyekszik megvalósítani az eszményi államot, hanem abban, hogy a próba-szerencse megközelítést alkalmazza, amelynek során tudatában van saját gyarlóságának és annak a lehetőségnek, hogy cselekedeteinek szándékától nagyon is eltérő következményei lehetnek.

A fokozatosan haladó társadalommérnökségnek ez a koncepciója tökéletesen illeszkedik ahhoz a gyarlóságot, önvizsgálatot és önkritikát hangsúlyozó attitűdhez, ami – ahogy korábban írtam – a legsajátabb jellemzője Popper koncepciójának az értelem, a racionalitás és a racionalizmus vonatkozásában. Ennyiben pedig Popper úgy vélte, hogy a társadalmi problémáknak a fokozatosan haladó mérnök révén való megközelítése a társadalommérnökség egyetlen racionális módja (Popper [1945a] 1999a, 157 – 2001, 157).

Popper szerint számos oka van annak, ami miatt a fokozatos megközelítés előnyben részesítendő az utópikus megközelítéssel szemben. Álláspontja szerint a nélkülözés konkrét esete viszonylag könnyen beazonosítható, szemben egy absztrakt ideállal, amelynek az értékét, kívánatos és megvalósítható voltát sokkal nehezebb megállapítani; így a fokozatosan haladó társadalommérnökök minden bizonnyal könnyebben szereznek támogatást a lakosság körében a tényleges nélkülözések és igazságtalanság elleni módszeres harchoz, mint amit az utópista társadalommérnök valamilyen eszme megvalósításához megszerezhet. Álláspontja szerint a társadalom élete annyira komplikált, hogy csak kevés ember tudja megítélni, ha ugyan akad ilyen, hogy egy nagyszabású reformra vonatkozó utópikus elgondolás megvalósítható-e, működne-e, és mennyire lenne működőképes

a valós világban, tényleges javulást eredményezne-e, és milyen mértékben, nem vonna-e maga után, s ha igen, milyen mértékben további szenvedést. Ugyancsak azt állította, hogy a társadalmi reformok fokozatosan haladó tervezetei összehasonlítva sokkal egyszerűbbek; jellemzően egy intézményt érintenek, mint például az egészség- és a munkanélküliségi biztosítás vagy az oktatás reformja, így sokkal kisebb kockázattal járnak kudarccal, hiszen az ezek nyomán keletkezett kár kisebb, mint amit egy utópista reform okozhat. Véleménye szerint a fokozatos reformok ezért sokkal kevésbé ellentmondásosak – és könnyebben áthidalható a legeslegnagyobb gyakorlati nehézség is, amely minden racionális politikai reform útjában tornyosul; ezek ugyanis nem a szenvedélyre és erőszakra, hanem az értelemre támaszkodnak abban a folyamatban, amelynek a célja az észszerű demokratikus kompromisszum és a javasolt program tényleges végrehajtása (Popper [1945a] 1999a, 158–159 – 2001, 157–158).

Popper úgy vélte, hogy az utópista megközelítés „vonzó és meggyőző”, de „veszedelmes” is (Popper [1945a] 1999a, 158 – 2001, 157). Azért tartotta veszedelmesnek, mert „...az eszményi állam megvalósítására törekvő utópikus kísérlet, amelynek célkitűzése a társadalomra mint egészre irányul, éppen a kevesek erős központosított hatalmát követeli, ennek következtében pedig valószínűleg diktatúrához vezet” (Popper [1945a] 1999a, 159 – 2001, 158)

Fontos, hogy megértsük: ez volt az alapja annak a bírálatnak, amelyben Popper az utópista társadalommérnökséget részesítette.

Popper nem azon az alapon bírálta az utópista társadalommérnökséget, hogy annak az eszményi államról alkotott víziója ne lenne megvalósítható. Épp ellenkezőleg, arra hívta fel a figyelmet, hogy „Ez nem volna érvényes bírálat, hiszen számos dolgot megvalósítottak, amelyekről valamikor dogmatikusan kijelentették, hogy megvalósíthatatlanok” (Popper [1945a] 1999a, 161 – 2001, 160). És nem is azon az alapon bírálta az utópista mérnökséget, hogy a társadalommérnökség mint olyan a természeténél fogva lehetetlen lenne. Ezzel szemben a társadalommérnökség kétféle megközelítése közötti különbséget arra használta, hogy érveljen azon megközelítés mellett, amelyről úgy vélte, hogy annak nagyobb az esélye a sikerre. Amit bírált, az a társadalmi problémák megoldását célzó olyan beavatkozás, amely azt állítja magáról, hogy racionálisan tervez, olyan átfogó változásokat javasolva, amelyek gyakorlati következményeit nehezen lehet felmérni. Ahogy fogalmazott: „Jelen pillanatban a nagyléptékű tervezéshez szükséges szociológiai ismeret egyszerűen nem létezik” (Popper [1945a] 1999a, 162 – 2001, 160).

Hayek egyetértett Poppernek az utópista társadalommérnökségre vonatkozó bírálatával. És igaza volt abban, hogy a tudás, ami a központosított tervezéshez szükséges, nem koncentrálnak egyetlen fejben. Ám az nem ugyanennyire világos, hogy igaza lett volna abban is, hogy ez alapvető és lényegi különbséget jelent a mérnöki feladatok és a társadalmi problémák között.

Popperre, ahogy már láthattuk, nagy benyomást tett Hayek különbségtétele a mérnöki feladatok és a társadalmi problémák között. Ám ez nem készítette őt arra, hogy elvesse a „fokozatosan haladó társadalommérnökséget” mint önellentmondást. És ha elkezdünk gondolkodni azon, hogy milyen tudásra van valóban szükség a mérnöki feladatok ellátásához, sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy amit Hayek a társadalmi problémákról mond, az igaz a mérnöki feladatokra is.

Valóban lehetséges lenne, hogy egyetlen fejben összpontosuljon minden tudás, ami egy repülőgép, egy anyahajó vagy egy űrhajó, netán űrállomás megépítéséhez szükséges? Ezek természetesen szélsőséges példák a mérnöki feladatokra. Ám Milton Friedman, aki Hayekről azt mondta, hogy ő az a szerző, aki a legnagyobb hatást gyakorolta a gondolkodására, azt állította, hogy ugyanezt egy ceruza elkészítéséről is el lehet mondani. Ha az összes tudást figyelembe vesszük a fa kivágásától és a szén kibányászásától a gumi leszüretelésén át egészen addig, hogy ezeket felhasználható formába hozva a gyárakba szállítsák, ahol mindezt egyesítve elkészül a ceruza – ha figyelembe vesszük azt a tudást is, ami az ezeket a műveleteket elvégző gépek gyártásához szükséges –, egyértelművé válik, hogy egy viszonylag egyszerű mérnöki munka, amit a ceruza gyártása jelent, olyan tudást igényel, ami messze több annál, hogy elférjen egy ember fejében. Tény viszont, hogy készítünk ceruzát, gyártunk repülőgépet és anyahajókat, sőt űrhajókat és űrállomásokat is. Sőt még a Holdra is elrepültünk és onnan vissza, és ember nélküli űrhajót is küldtünk a Marsra.

Hayek célja a mondattal, miszerint

„a mérnöki munka természete, hogy minden tudás egyetlen fejben összpontosul, míg a valódi társadalmi problémák mindegyikének az a megkülönböztető természete, hogy a feladat olyan tudás hasznosítása, ami ily módon nem koncentrálnak”

nyilvánvalóan az volt, hogy „elvi” ismeretelméleti magyarázatot adjon arra, hogy a mérnöki technika miért *nem* alkalmazható a társadalmi problémák

megoldására. Egyszerűen szólva a mérnöki feladatok a tudás olyan fokú koncentrációját követelik meg, ami nem biztosítható a társadalmi problémák megoldása során. Ám Hayek különbségtétele a mérnöki feladatok és a társadalmi problémák között összeomlik, ha a tipikus mérnöki munka és a tipikus társadalmi probléma megoldása *egyaránt* olyan tudás meglétét tételezi fel, amely nem összpontosítható egyetlen fejben, és ha a vélelem, miszerint a mérnöki feladatok elvégzéséhez szükséges tudás létezhet egyetlen fejben, nem más, mint a mérnöki beállítottságú gondolkodás téveszméje; ebben az esetben ezt a különbségtételt nem lehet felhasználni elvi ismeretelméleti magyarázatként arra, hogy elveszük a társadalommérnökséget. Ha ez igaz, akkor jobb megoldás, ha a mérnök téveszméjét korrigáljuk. És ha ez igaz, akkor a „társadalommérnökséget” mint kifejezést és a gyakorlati tevékenységet, amelyet lefed, lehet azon az alapon védelmezni, hogy a mérnöktől elvárjuk az őt ezekre a korlátokra figyelmeztető tudás beillesztését a szakmai gyakorlatába.

Ám ha mindez igaz, akkor Hayek elsődleges érvelése a társadalmi problémák megoldására irányuló racionális tervezés és a racionális beavatkozás lehetetlenségét illetően összeomlik.

Intervencionizmus

Popper az 1944. március 19-ei levelét követően másnap újra írt Hayeknek, amelyben kifejtette „érveit a beavatkozás mellett és bírálatát a *laissez faire-rel* szemben”, és arra kérte Hayeket, hogy válaszoljon „erre az elvi, vagy ha nevezhetem így, vallomások állításra” (Popper 1944e). Popper hivatkozott Hayek *Collectivist Economic Planning* című kötetére (Hayek 1935, 22 – 1995, 168) mondván, hogy az „institucionalizmus” kifejezést ugyanabban az értelemben használja, mint Hayek, amikor a „történelmileg adott jogi intézményekről” beszél, de természetesen anélkül, hogy bármiképpen hangsúlyozná a „történelmi” szót (Popper 1944e). Ezt követően idézi a kötet egyik mondatát:

„Rendkívül fontos az a kérdés, hogy mi is az a legcélszerűbb keret, ami a verseny legsimább és leghatékonyabb működését biztosítja, noha a múltban – ezt el kell ismerni – a közgazdászok sajnálatosan elhanyagolták.”

(Hayek 1935, 22 – 1995, 168–169)

és hozzáteszi:

„Ez a mondat dióhéjban tartalmazza az intervencionizmus programját (abban az értelemben, ahogy én használok). Egy olyan politikai elvről beszélünk tehát, amely az »intervencionista káosztól« (24. o.)¹⁴ elvezethet valami jobbhöz. Ez akár még a »tervezés« is lehet. De amihez elvezet, az bizonyosan az intervencionizmus egy másik formája lesz; mert nem lesz más, mint kísérlet a gazdasági viszonyok befolyásolására az állam politikai hatalma révén (erre célzol a 22. oldalon¹⁵: »mindkét rendszer leírható ... racionális tervezésként«). És általában a liberális társadalomban az intervencionizmus elkerülhetetlen, hiszen rendelkeznie kell adópolitikával, meg kell engednie vagy tiltania kell a szakszervezetek és a trösztök működését stb. Biztos vagyok abban, hogy egyetértesz ezzel.”

(Popper 1944e)

Popper mindenesetre úgy vélte, hogy Hayek „célzását” könnyű nem észrevenni, különösen akkor, ha maga Hayek sem tartotta szükségesnek, hogy eléggé hangsúlyozza, és hogy a hangsúlyozásnak ez az elmulasztása ugyanazzal a negatív következménnyel járhat, mint amikor Hayek nem hangsúlyozta azt a lehetőséget, hogy a szegénységet és a munkanélküliséget egyedi eszközökkel enyhíteni lehet. És ezt elég fontosnak tartotta ahhoz, hogy a továbbiakban álláspontját részletesen kifejtse:

„...szerintem óriási a különbség aközött, hogy valaki azt hangsúlyozza, hogy a beavatkozás rossz dolog, vagy azt, hogy csak a beavatkozások különböző formái között választhatunk, és olyan beavatkozást ajánl, ami tudatos, liberális és humánus politikára épül. Ha ennyit mondunk: »a mostani intervencionizmus a lobbicsoportok tevékenységének az eredménye, ezért véletlenszerű és kaotikus valamekkora részben azért, mert az intervencionizmus liberális elméletét, a közgazdászok sajnálatosan elhanyagolták« (22. o.)¹⁶, de kifejleszthetünk egy olyan intervencionizmust, amely a szükséges határok között védi a szabad piacokat, ha védeni akarjuk a gazda-

¹⁴ A hivatkozott hayeki szövegrész magyarul in: Hayek, F. A.: *Piac és szabadság*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1995, 169. o. – A szerk.

¹⁵ Uo. – A szerk.

¹⁶ Uo. – A szerk.

ságilag gyengéket stb.« – ha ezt mondjuk, akkor *van remény arra, hogy áthidaljuk a humanista* tábort megosztó fatális szakadékokat, és egyesítsük a liberálisok és a szocialisták nagy többségét (mintegy Mill és Lippmann zászlaja alatt). Túlzás nélkül mondhatom, hogy ma mindannyiunk legfontosabb feladata, hogy ezért dolgozzunk.”

(Popper 1944e)

Popper szerint Hayek nem hangsúlyozta eléggé, hogy valójában az intervencionizmus két típusa között választhatunk, nem pedig az intervencionizmus vagy annak elvetése között, és ha ezt nem hangsúlyozzuk, akkor tovább mélyítjük a humanista tábort megosztó szakadékokat:

„Bármi, ami azt a benyomást kelti, hogy az intervencionizmus elleni általános támadásról van szó, ellehetetleníti ezt a szövetséget, mert a szocialisták joggal gondolhatják, hogy ez nem más, mint lehetetlen és nem kívánatos vágy a *laissez faire* visszatérése iránt. (Lehetetlen ideológiai okoknál fogva, és nem kívánatos, mert valószínűleg ismét a lobbicsoportok kaotikus intervencionizmusát eredményezné az osztályharc révén. Marxnak szerintem igaza volt abban, hogy a *laissez faire* az osztályharc révén semmisíti meg önmagát.) Ezért szükséges annak a világos kimondása, hogy valamifajta intervencionizmusra nemcsak a tisztánlátás érdekében van szükség, de a szövetség érdekében is a szabadság híveinek táborán belül, ha a kollektívizmust el akarjuk kerülni.”

(Popper 1944e)

Poppernek jó oka volt arra, hogy úgy vélje, Hayek „célzását” könnyű szem elől téveszteni. Hayek ugyanis a „Planning and Capitalism” című részt a következőkkel indította:

„A termelőeszközökkel való ilyen központi rendelkezés híján a tervezés – abban az értelemben, ahogy a szót mi használtuk – mint probléma megszűnik. Egyszerűen elképzelhetetlenné válik. Ezzel valószínűleg a legtöbb közgazdász egyetértene, bármely táborhoz tartozzék is, bár a tervezésben hívó nem szakmabeliek többsége még mindig úgy gondol erre, mint ami a magántulajdonra alapozott társadalomban is racionálisan megkísérelhető. Valójában azonban ha »tervezésen« a termelő tevékenység hatalmi szóval való előírás-

sát értjük, akár a legyártandó mennyiségre, akár az alkalmazandó termelési módszerekre vagy az árakra vonatkozzon is az, könnyen kimutatható, hogy bár ez nem lehetetlen, de minden ilyen elszigetelt intézkedés saját célját megsemmisítő reakciókat fog kiváltani, és hogy a konzisztens cselekvésre irányuló minden kísérlet újabb és újabb ellenőrzéseket tesz majd szükségessé, mígnem az egész gazdasági tevékenység a központi hatóság irányítása alá kerül.”

(Hayek 1935, 21 – 1995, 168)

Majd azzal folytatja, hogy lesöpör az asztalról mindennemű javaslatot, amely az intervencionista megközelítést célozza a kapitalizmus keretei között:

„A szocializmusra vonatkozó elemzésünkben itt nem tudunk a kapitalizmusbeli állami intervenció problémájába belemenni. Csak azért említjük, hogy egyértelműen leszögezzük, nem kívánunk foglalkozni vele. Véleményünk szerint közismert elemzések kimutatták, hogy nem kínál racionálisan választható alternatívát, amitől elvárható lenne, hogy stabil, kielégítő megoldást adjon akárcsak egy olyan problémára, amire alkalmazzák.”

(Hayek 1935, 21 – 1995, 168)

Nehéz belátni, hogy a fentieket miért ne lehetne az intervencionizmus elleni általános támadásként és a *laissez faire* apológiájaként értelmezni. Igaz, Hayek a későbbiekben kijelenti, hogy a részleges tervezés irracionális volta nem jelent egyet azzal, hogy „a kapitalizmus egyedüli racionálisan elképzelhető formája a régi értelemben vett *laissez faire*”, illetve hogy „Nincs okunk feltételezni azt, hogy a történelmileg adott jogi intézmények bármely értelemben a »legtermészetesebbek« lennének”, és hogy „A magántulajdon elvének elfogadásából egyáltalán nem szükségszerűen következik, hogy e jog tartalmának az érvényes törvényekkel való lehatárolása feltétlenül a legcélszerűbb lenne.” (Hayek 1935, 22 – 1995, 168). Ám rögtön hozzá is teszi, hogy „A jogi keretek megváltoztathatóságát elismerve másfelől nem azt akarjuk mondani, hogy a tervezésnek – abban az értelemben, ahogy a szót eddig használtuk – más fajtája is lehetséges lenne.” (Hayek 1935, 22 – 1995, 169). Majd „alapvető megkülönböztetést” tesz „az állandó jogi keret között, ami úgy van megalkotva, hogy minden lehetséges ösztönzést megadja a magánkezdeményezésnek a változások által szükségessé

tett alkalmazkodás megvalósításához, és egy olyan rendszer között, ahol ez az alkalmazkodás központi utasításra valósul meg”, és ezt „nem szabad szem elől téveszteni” (Hayek 1935, 22 – 1995, 169). Hayek elismeri, hogy „Bizonyos értelemben mindkét rendszer leírható racionális tervezés termékeként.” (Hayek 1935, 22 – 1995, 169). Ezt pedig Popper „célzásként” értelmezte arra, hogy Hayek elismeri, az általa javasoltak lényegében az intervencionizmus egy másik formája. Ám Hayek nyilvánvalóan úgy vélte, hogy egyiket sem lenne helyes intervencionizmusként jellemezni, mert rögtön hozzátette:

„Az egyik esetben azonban a tervezés csupán az állandó intézményi keretekre terjed ki, és el is lehet tekinteni tőle, amennyiben hajlandók vagyunk elfogadni a lassú történelmi fejlődés során kialakult intézményeket, míg a másik esetében a legkülönbözőbb napi változtatásokkal is számolni kell.”

(Hayek 1935, 22 – 1995, 169)

Majd a „Planning and Capitalism” című részt a következőkkel zárja:

„Ha a lehetőségeket helyesen akarjuk megítélni, fel kell ismernünk, hogy a részleges tervezéssel és különféle megszorításokkal lefojtott rendszer, amelyben élünk, majdnem olyan messze van bármely racionálisan javasolható kapitalista rendszertől, mint amennyire távol esik egy következetes tervgazdasági rendszertől. A tervezés lehetőségeinek kutatása közben fontos szem előtt tartanunk, hogy a tervezés igazi alternatívája nem a kapitalizmus mai formája. Ma a kapitalizmus tiszta formájától ugyanolyan messze vagyunk, mint a központi tervezés rendszerétől. A világ jelenleg egyszerűen az intervencionista káosz állapotában van.”

(Hayek 1935, 23–24 – 1995, 169)

Megint csak könnyű lenne jelentéktelennek feltüntetni ezeket a különbségeket, sőt tagadni, hogy egyáltalán léteznek. Hayek ugyanis az *Út a szolgálathoz* című könyvben azt hangsúlyozta, hogy a tervezéssel nem az a baj, hogy vajon meg kell-e tudatosan terveznünk a cselekedeteinket vagy sem, hanem az, hogy miképpen kell ezeket megtervezni és ki által.¹⁷ Az is

¹⁷ Hayek ezt írta: „A modern tervezők és ellenfelek vitája ennél fogva tehát *nem* akörül forog, hogy

egyaránt világos, hogy Popper ellenezte a központi tervezést, ami szerinte az utópikus társadalommérnökséggel hozható kapcsolatba, a fokozatosan haladó társadalommérnököktől pedig azt várta, hogy elsődlegesen az intézmények – különösen a jogi intézmények – szintjén fejtsék ki tevékenységüket, amelyek Hayek véleménye szerint is racionálisan megváltoztathatók. Mindazonáltal az utópikus és a fokozatosan haladó társadalommérnökség közötti popperi különbségtétel lényegi eleme nem az, hogy a társadalommérnöknek van-e valamilyen tudatosan összeállított tervezete, hanem hogy mennyire van tudatában a megvalósítással kapcsolatos nehézségeknek, és nem várja-e el tőlünk, hogy mi szenvedjünk azért, hogy ő megvalósíthassa ezeket a terveket:

„Annak a politikusnak, aki ezt a módszert alkalmazza, nem biztos, hogy lelki szemei előtt egy társadalom mintája lebeg, sőt valószínűleg azt sem reméli, hogy az emberiség egy napon létrehozza majd az eszményi államot, és megvalósítja a földön a boldogságot és a tökéletességet. Annak azonban biztosan tudatában van, hogy a tökéletesség, ha egyáltalán elérhető, a messzi távolba vész, és hogy az emberek minden nemzedékében, ebből következően a jelenlegiben is, él egy bizonyos igény; talán nem is annyira az, hogy boldoggá tegyék őket, mivel nem léteznek olyan intézményes eszközök, amelyek az embert boldoggá tehetik, hanem az, hogy ne tegyék őket boldogtalanná, ahol az elkerülhető. Azt követelik, hogy kapjanak meg minden lehetséges segítséget, ha rászorulnak.”

(Popper [1945a] 1999a, 158 – 1989, 157)

Sokatmondó itt, hogy Hayek „állandó” jogi keretek megkonstruálásáról beszél, szemben egy olyan időleges jogi kerettel, amelyet a változó problémák fényében újra és újra ki lehet igazítani. Az is figyelemre méltó, hogy szerinte egy ilyen keretrendszer racionális megtervezésétől „el is lehet tekinteni ... , amennyiben hajlandóak vagyunk elfogadni a lassú történel-

értelmes módon választanunk kell-e a társadalmi szervezet különféle változataiból, nem annak szükségességéről van szó ebben a polémiaiban, hogy közös ügyeink tervezésében támaszkodjunk-e előrelátásunkra és szisztematikus gondolkodásunkra. A vita arról folyik, hogy mi ennek a lehető legjobb útja-módja. A kérdés az, hogy e cél érdekében vajon az előnyösebb-e, ha a kényszerítő hatalom birtokosa általában olyan feltételek megteremtésére korlátozza magát, amelyek között a legsikeresebben *maguk* az egyének tervezhetnek, hiszen ismereteik és kezdeményezéseik így a lehető legjobb mozgástérhez jutnak; vagy erőforrásaink racionális felhasználásához inkább arra van szükség, hogy minden tevékenységünket valamilyen tudatosan felépített »tervezetnek« megfelelően *központilag* irányítsuk és szervezzük.” (Hayek [1944] 1976, 35 – 1991, 63) L. még (Hayek 1978c, 234).

mi fejlődés során kialakult intézményeket” (Hayek 1935, 22 – 1995, 169). Hayek elismeri, hogy „babrálnakunk” a törvényeinkkel, és ezt a babrálgatást akár „racionális tervezésnek” is nevezhetjük. Ám a jelek szerint előnyben részesítette azt, ha ettől inkább tartózkodunk.

Hayek nem tesz említést Popper „vallomásáról”, amikor 1944. július 8-án végül válaszolt annak március 14-ei és 15-ei leveleire. Időközben kapott két újabb levelet – május 28-ai és 29-ei keltezéssel –, amelyekben Popper ismét felveti ezeket a kérdéseket. Hayek válasza: „Nem hiszem, hogy az elméleti kérdéseket illetően valódi nézeteltérés lenne közöttünk.” (Hayek 1944b) Ám változatlanul szembeállította a hagyományt és a racionalitást, amelyekről talán mondhatjuk, hogy képesek az interakcióra, de csak „bizonyos értelemben”. És bár Popper jórészt egyetértett Hayek közgazdasági és politikai nézeteivel, mindazonáltal Hayek hitét „a nem tervezett felnövekedésében” „irracionalizmusnak” tartotta! „Természetesen vannak nem szándékolt következmények – írta évekkel később a *The Constitution of Liberty* margójára –, ám ezek olyan cselekedetek következményei, amelyeket elterveztek”, és rögtön hozzátette, „a nem tervezetről pedig ítéletet kell mondani, kontroll alatt kell tartani, mert nemcsak rossz, de egyenesen végzetes is lehet”.

Az *Út a szolgasághoz* megjelenését követő években Hayek egyre inkább hangsúlyozni kezdte a „nem tervezett” vagy a „történelmileg kialakult” hagyományok és intézmények szerepét a szabad társadalomban, míg a társadalmi intézmények racionális eltervezésére irányuló kísérleteket egyre inkább a totalitarizmus felé hajló tendenciákkal hozta összefüggésbe. A gondolatot, amely szerint az erkölcsiség szabályai nem az értelemből vezethetők le, Hume-ig követte vissza, és azt állította, hogy erkölcsi szabályaink – különösen a magántulajdonnal és a családdal kapcsolatosak – nem a racionális tervezés, hanem egy olyan szelektív evolúció eredményei, amelyet talán fel sem foghatunk.

Hayek úgy vélte, hogy a hagyományos racionalizmus tévedés, mert a tudás szerkezetében irracionális elemek is vannak. És ez a nézet – ti. hogy az erkölcsi szabályok nem az értelemből vezethetők le – egyfajta szembenállást sugall azokkal a kísérletekkel szemben, amelyek célja, hogy erkölcsi szabályaink megreformálása során az értelemre támaszkodjunk. Popper, ahogy már láthattuk, feladatunknak vélte, hogy fokozatosan racionalizáljuk az irracionálist. Hayek szerint viszont ez olyan dolog, amit nem tudunk megtenni – vagy legalábbis nem kellene ezt tennünk –, és az erre irányuló kísérletek valójában visszaélést jelentenek az emberi értelemmel,

ugyanis olyan mindentudást tételeznek fel, amellyel az emberek nem rendelkeznek és nem is rendelkezhetnek. Popper egyetértett azzal, hogy az emberek nem mindentudók, és mindig szem előtt kell tartanunk a tényt, hogy még a legmagasabb rendű tudományos ismeret is gyarló és esetleges dolog. De nem látta okát annak, hogy erőfeszítéseink az irracionális racionalizálására miért jelentenék annak előfeltételezését, hogy mindentudók vagyunk. A különbség végső soron lehet, hogy csak a hangsúlyban, az árnyalatokban van, és nem a tartalomban. Ám olyan különbségről van szó, amely könnyen nagyon más gyakorlati politikai döntésekhez vezethet. Popper gondolatmenetéből olyan megközelítés következik, amely óvatosan optimista a helyzetünk megjavítását illetően, amelyre a racionális vita és a fokozatos beavatkozás eredményeként kerülhet sor, míg ugyanez Hayek esetében, Popperrel ellentétben, az általános pesszimizmus az előzők megvalósíthatóságát illetően.

Antiracionalizmus és a nem tervezetten létrejött spontán kialakulása

Hayek a „Freedom, Reason, and Tradition” (Hayek 1958)¹⁸ című írásában azt fejtegeti, hogy a szabadság elméletét két eltérő irányzatra lehet visszavezetni, amelyek közül az egyik Angliában, a másik Franciaországban született. Az angol irányzat szerint „empirikus és nem szisztematikus”, míg a francia „spekulatív és racionalisztikus”. Azt állítja, hogy az elsőnek „az alapja a hagyományok és az olyan intézmények értelmezése, amelyek spontán módon fejlődtek ki, és amelyeket nem sikerült tökéletesen megérteni”, míg a második célja „egy utópia felállítása, amelyet gyakran kipróbáltak, de soha nem járt eredménnyel” (Hayek 1958, 229). Ezt követően az angol irányzatot a szabadsággal, a franciát pedig a totalitárius demokráciával hozza kapcsolatba, és teljesen egyértelművé teszi, hogy a francia irányzat racionalista tendenciái érdemelnek elmarasztalást. Ahogy mondja, a franciák megismerték a demokráciát, de a szabadságot nem, míg az angolok esetében a helyzet ennek a fordítottja.

Popper 1958. november 11-én kelt levelében megköszönte Hayeknek, hogy elküldte neki az írást, egyszersmind bírálta benne azt, ahogyan

¹⁸ E tanulmány valamivel rövidebb formában a *The Constitution of Liberty* 4. fejezete lett. A kérdés tárgyalása e helyütt mind a két verziót felhasználja.

Hayek a „racionalizmus” kifejezést használta. Azzal indított, hogy a szavak nem fontosak, és hogy igazán nincs közöttük véleménykülönbség. Ám azzal folytatta, hogy Hayek terminológiája „félrevezető és veszélyes”. Mint írja, teljes mértékben egyetért Hayek „alapvető különbségtételével a szabadság elméletének kétféle irányzata között”, ám hozzátette azt is, hogy ő némiképp másként látja a történelmet, mint Hayek. Szerinte Milton, akit „totalitárius látnokként” jellemez, totalitárius angol forradalmat inspirált, és:

„(...) amikor a dolgok nem a »terv« szerint alakultak, a britek ejtették Milont a tervével együtt (amelyet maga Milton egyébként soha nem ejtett, csak az embereket hibáztatta, hogy nem értek fel annak színvonaláig – épp úgy, ahogy a nácik tették, amikor legyőzték őket), miközben a franciák és az oroszok ragaszkodtak az ideológiai fegyvereikhez.”

(Popper 1958)

Popper ezt követően rámutat arra, hogy legalább annyi irracionális totalitárius volt, mint ahány racionális, és hogy „a totalitárius demokrácia fő forrása – Rousseau – antiracionalista volt”, továbbá hogy „a modern fasizmus és náciizmus teljes mértékben antiracionalista, és még Sztálin is a nacionalizmushoz (és antiszemitizmushoz) folyamodott”. Azt írja Hayeknek, hogy a kérdés „tiszta terminológiai” természetű, ám figyelembe véve, hogy mennyire kardoskodott amellett, hogy ez a kérdés „nagyon fontos egy olyan pillanatban, amikor az irracionalizmusnak és a posztracionalizmusnak nagy keletje van”, illetve, hogy Hayek terminológiáját „félrevezetőnek és veszélyesnek” nevezte, el kell gondolkodnunk azon, hogy pontosan mit is értett Popper azon, hogy „a szavak nem számítanak” (Popper 1958).

Hayek a saját pozícióját az említett írásban antiracionalistaként jellemezte, a „racionalizmus” és a „racionalisztikus” kifejezések alatt pedig azt a hajlamot értette, amely az egyéni és a társadalmi létet az értelem elveivel összhangban szabályozná, illetve felszámolná vagy a lehető legnagyobb mértékben visszaszorítana mindent, ami irracionális.¹⁹ Majd így folytatta:

¹⁹ Hayek e kifejezések használatát egy lábjegyzetben tisztázza, amely a „Freedom, Reason, and Tradition” azon verziójában található, amely a *The Constitution of Liberty* 4. fejezete lett (Hayek [1960] 1990, 431). Ez a lábjegyzet nem szerepel az eredeti *Ethics*-cikkből. A kifejezés használata rokon, ha ugyan nem azonos Popper azon elképzelésével, mely szerint feladatunk az irracionális fokozatos racionalizálása.

„ez nem tévesztendő össze az irracionálizmussal vagy a miszticizmusra való bármilyen hajlammal”, és hogy „amiről itt szó van, az nem az értelem trónfosztása, hanem annak a területnek a racionális vizsgálat alá vonása, ahol az értelem megfelelő ellenőrző szerepet kap” (Hayek 1958, 241). Nyilvánvalóan látszik, hogy amit ellenzett, az nem az értelem használata *per se*, hanem az a fajta „naiv racionalizmus”, amely abszolútként tekint az értelemre; az a fajta racionalista elbizakodottság, amelynek a célja minden olyan „spontán módon kifejlődött” hagyomány lecserélése, amelyet nem maga az értelem tervezett el a saját gondolati konstrukcióival.

Talán ez lehet az oka annak, hogy elsőre úgy tűnik, Hayek gondolatmenete a „Freedom, Reason, and Tradition” című írásban egyszerűen csak megismétli Poppernek az utópikus társadalommérnökséggel kapcsolatos bírálatát. A szabadság francia irányzata, amit Hayek bírál, végül is vállaltan egy utópia felépítésére irányult. Ráadásul ösztönzést kapott „egy racionalista, hihető és nyilvánvalóan logikus érveléstől”, amely „hízogó feltételezésekkel egészült ki az emberi értelem korlátlan hatalmáról” (Hayek 1958, 229). Hayek saját írása végén idézi is Poppert és annak *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyvét, mondván, hogy a dolgok megjavítására irányuló erőfeszítéseink során „mindig ennek az adott egésznek a keretein belül kell dolgoznunk, a fokozatos építkezést kell választanunk, semmint hogy az egész megépítésére vennénk irányt, továbbá minden adott szakaszban a történelmileg rendelkezésre álló anyaggal kell dolgozni, a részleteket lépésről lépésre megjavítani ahelyett, hogy arra tennénk kísérletet, hogy az egészet újratervezzük.” Mindazonáltal Hayek azt is mondja, hogy „folytatnunk kell azt a munkát, amelyet David Hume kezdett el, amikor »a Felvilágosodás ellen annak saját fegyvereit vetette be«, és arra vállalkozott, hogy »a racionális elemzés segítségével »a helyére tegye« az értelem ambícióit” (Hayek 1958, 241). Néhány oldallal korábban pedig, mielőtt a fokozatos építkezést javasolná, a következőket írja:

„A szabadság nem csupán egy rendszer, amelyben minden kormányzati cselekedetet elvek vezérelnek, de minden bizonnyal fenntarthatatlanná válik, ha magát ezt az ideált nem tekintik a legáltalánosabb elvnek, amelyet a törvényhozás minden aktusának megteremtésekor szem előtt kell tartani. Ahol nincs olyan fundamentális szabály, amelyhez végső, anyagi előnyökért elcserélhetetlen politikai ideálként makacsul ragaszkodnak – olyan ideálként, amely időleges vészhelyzetek idején átmenetileg sérülhet ugyan, de minden állandó be-

rendezkedésnek ez kell, hogy az alapja legyen –, akkor a szabadságot a fokozatos beavatkozások szinte bizonyosan le fogják rombolni.”
(Hayek 1958, 240)

Hayeknek a szabadságról itt adott jellemzése – mint végső eszményről, amelyhez mint berendezkedésünk alapjához makacsul ragaszkodnunk kell akkor is, ha ideiglenesen vészhelyzetek alakulnak ki – valamennyire emlékeztet az utópikus társadalommérnökségre, amelyet Popper korábban bíralt *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyvében. És az a tény, hogy Hayek Hume-hoz fordult, hogy elmagyarázza és alátámassza a saját antiracionalizmusát, erősen arra vall, hogy Popperrel a racionalitás és a racionalizmus kérdésében fennálló nézetkülönbségén nem léphetünk túl azzal, hogy az pusztán terminológiai természetű. Épp ellenkezőleg, sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy a racionalitás és a racionalizmus kérdéskörében Hayek egyszerűen inkább Hume-mal értett egyet, mint Popperrel, és hogy függetlenül attól, hogy Hayek és Popper ennek tudatában volt-e, és ha igen, milyen mértékben, a nézetazonosságuk és nézetkülönbségük a racionalitás és a racionalizmus vonatkozásában egyszerűen csak azokat a dolgokat tükrözi e két dologgal kapcsolatban, amelyeket illetően Popper egyetértett Hume-mal, illetve eltérő véleményen volt.

Popper és Hume egyaránt amellett érvelt, hogy vélelmünknek az értelem segítségével történő igazolására tett kísérletek, ha kellő következetességgel végezzük őket, soha véget nem érő folyamatá válnak, azaz nem jutunk el az igazolásig. Mindketten amellett érveltek, hogy a racionalista irányzat, amely a tudásunk bizonyosságát *a priori* érvelés alapján kívánja igazolni, vágyvezérelt gondolkodás. És mindketten amellett érveltek, hogy az induktív következtetés nem alkalmas arra, hogy ennek helyébe *racionális* igazolást állítson. Ezek komoly nézetazonosságok a filozófia történetében. És bár a hasonlóságok Popper és Hume között szembeötlők, a különbségek még szembeötlőbbek. Popper és Hume útjai ugyanis elágaznak, amikor az értelemről és a racionalitásról van szó. Sőt Popper a maga „kritikai racionalizmusát” jórészt éppen Hume ellenében fogalmazta meg.

Hume szerint például elemzése az bizonyítja, hogy összes ténybeli tudásunk végső soron szokásra és habitusra épül, s ennek okán az értelem a szenvedélyek rabszolgája, és az is kell, hogy legyen. Erre épül Hume – Popper jellemzésével – „*irracionalista*” ismeretelmélete. Ám Popper a legtöbb filozófustól eltérően nem tekinti Hume-ot szkeptikusnak. Úgy gondolta, hogy ha így tenne, kritikátlanul elfogadná a racionális tudás kartezi-

ánus ideálját, és figyelmen kívül hagyná azt a körülményt, hogy Hume hitt abban, hogy létezik tudományos tudás, ahogy abban is, hogy tudományos ismereteinket empirikus, de nem racionális úton lehet igazolni.

Fontos megértenünk itt, hogy Hume szkepszise a tisztán *racionális* tudás lehetőségére vonatkozott, és hogy Hume, dacára annak, hogy bírálta az indukciót, soha nem adta fel azt a gondolatot, hogy a tudásunk csak olyan mértékben racionális, amennyire az értelem által igazolható. Ami irracionálissá tette őt, az, szemben a szkeptikussal, az az érvelése volt, amely szerint igenis *rendelkeziünk* tudással, és ez a tudás valójában *igazolható*, de csak induktív módon, tapasztalati alapon – végső soron pedig a szokások és habitusok, vagyis a hagyomány alapján –, nem pedig az értelem révén. A legtöbb filozófus ebben a tekintetben Hume indukcióval kapcsolatos problémáját abban látja, hogy miként lehet bizonyítani az indukzív következtetés racionális voltát. Popper viszont abban, hogy miként lehet azt bizonyítani, hogy a tudásunkat racionálisnak tekinthetjük, jóllehet az igazolása érdekében nem folyamodhatunk induktív következtetéshez.

Popper „megoldása” Hume-nak az indukcióval kapcsolatos problémájára úgy szól, hogy tudásunk racionalitása nem az igazolásától vagy az igazolás milyenségétől függ, hanem attól, hogy milyen mértékben hozzáférhető a racionális bírálat céljaira. Popper szerint Hume-nak igaza volt, amikor úgy vélte, hogy a tudásunkat nem igazolhatjuk érvényes racionális érvekkel, és hogy a karteziánus irányzat, amely ennek az ellenkezőjét állítja, téves. De Popper azt is gondolta, hogy a nem valós érvekkel történő igazolás egyáltalán nem tekinthető igazolásnak, és hogy bármely irányzat, amely a racionalitást a racionális igazolásra alapozza, szükségképpen irracionalizmushoz vezet. Egyetértett tehát Hume-mal abban, hogy az indukzív következtetés irracionális, de azt állította, hogy az indukcióból egyáltalán nem tanulunk. A már idézett bekezdést követően, amelyet 1958. november 11-én Hayeknek írt leveléből vettem át, ezt írja:

„Ami Hume-ot illeti, irracionalizmusa kizárólag arra a helyes megállapítására épül, hogy az indukció nem lehetséges – pontosan úgy, ahogy Polányi antiracionalizmusa sem. Ám ennek a tökéletesen helyes megállapításnak nincsenek antiracionalista következményei, hacsak az ember (mint Hume és Polányi) nem kiábrándult induktivista.

Hume soha nem kételkedett abban, hogy az indukciók révén igenis tanulunk. Ily módon úgy vélte, hogy az összes tapasztalatunkat irracionális úton szerezünk. De nem az indukciók révén tanulunk –

valójában a hipotézisek bírálata (cáfolata) révén tanulunk. Ily módon Hume irracionális következtetése téves premisszákra épült.”

(Popper 1958)

Így aztán nem kell, hogy az értelem a szenvedélyek rabszolgája legyen, nem kell elfogadnunk tudásunk szokásra, habitusra és hagyományra alapozását, mert a szokásokat, habitusokat és hagyományokat racionális bírálatnak vethetjük alá. Megpróbálhatjuk megérteni és valami mással felcserélni őket, ha a vizsgán elbuknak.

Egyszóval megpróbálhatjuk „racionalizálni az irracionálist”.

Ez az a mozzanat, ami kimaradt Hume-nak a racionalitással foglalkozó gondolatmenetéből – bár az, ahogyan az irányzatot bírálja, mely szerint képesek vagyunk vélelmeinket racionálisan igazolni, természetesen kiváló példát szolgáltat erre –, és ez az, amit Hayek is kihagy a saját gondolatmenetéből. Hayek a „Freedom, Reason, and Tradition” című írásában azt állítja, hogy az ő szabadságelméletében az értelem mindenekelőtt arra szolgál, hogy „felkutassa az értelem e területen történő megfelelő felhasználásának határait”. Továbbá „az, hogy itt a hangsúly szükségképpen a határokon van, nem jelenti azt, hogy az értelemnek ne lennének fontosabb pozitív feladatai is”:

„Nem kérdőjelezzük meg, hogy az értelem az ember legértékesebb tulajdona. Gondolatmenetünk mindössze annak bemutatására irányul, hogy az értelem nem onnipotens, és hogy az a vélelem, miszerint saját maga ura lehet, és kontroll alatt tarthatja saját fejlődését, könnyen a bukását eredményezheti. Amire kísérletet tettünk, az az értelem védelme annak érdekében, hogy ne éljenek vissza vele azok, akik nem értik tényleges működésének és folyamatos fejlődésének a körülményeit. Valójában felhívás arra, hogy használjuk az értelmet intelligensen, és hogy ennek érdekében meg kell óvnunk a nem kontrollált és a nem racionális szükséges mátrixát, ami az a környezet, amelyben az értelem egyedül képes a fejlődésre és a hatékony működésre.”

(Hayek 1958, 241)

Ám az a pozitívabb szerep, amit Hayek az értelem számára tartogat, valahogy nem tűnik elő a „Freedom, Reason, and Tradition” című írásából. Ami ezzel szemben előtűnik, az az „értelem antiracionalista védelme”, mely

feladat elvégzésére Hayek magát jelöli ki. Hangsúlyozza, hogy mennyire bölcs dolog, ha nem kérdőjelezzük meg a spontán módon kialakult intézményeket és hagyományokat, amelyeknek valamiképpen sikerült túlélniük az induktív/evolúciós kiválasztódás lassú folyamatát. Ami előttünk, az a világos üzenet, hogy törődjünk bele, hogy talán soha nem fogjuk megérteni ezeknek a hagyományoknak és intézményeknek a működését; hogy az indukció és az evolúció miatt ezeket választotta ki, vagy hogy miért működtek olyan sikeresen az évek folyamán. Ám Hayek sehol nem tesz említést arról a szerepről, amelyet a racionális bíráló játszhat magának a kiválasztódásnak a folyamatában, noha ő maga racionális kritikával illeti azokat az irányzatokat, amelyek nagyobb szerepet szánnak az értelemnek és a racionalitásnak, mint amelyet ő tulajdonít nekik.

Hayek a hangsúlyt a szervezetre helyező racionalizmust szembeállítja az empiricizmussal, amely a hangsúlyt a fejlődésre helyezi. Azt állítja, hogy a franciák a legmagasabb rendű politikai civilizációt célozták meg a közhatalom legnagyobb fokú beavatkozása révén (Hayek [1960] 1990, 55), és azt is, hogy ezért látunk olyan kevés fejlődést a franciák intézményeiben (Hayek [1960] 1990, 431). Azt azonban igazán nem magyarázza el, hogy a *fejlődés* miként megy végbe. Amit ehelyett ajánl, az a „tisztelet a hagyományos iránt”, és hogy „vessük alá magunkat a terv nélkül létrejött szabályoknak és hagyományoknak, amelyek jelentőségét és fontosságát javarészt nem értjük” (Hayek [1960] 1990, 63). Azt mondja nekünk, hogy az intézményeinket „senki nem találta ki, hanem az emberek sokaságának cselekedetei révén jöttek létre, akik nem tudták, mit tesznek” (Hayek [1960] 1990, 58–59), és hogy nincs más választásunk, mint hogy „alávessük magunkat azoknak a szabályoknak, amelyek értelmét gyakran nem ismerjük, és tegyük így annak ellenére, hogy nem biztos, hogy értjük, hogy bármi lényeges múlna azon, hogy betartjuk-e vagy sem ezeket az adott pillanatban” (Hayek [1960] 1990, 66–67). Ez egyesek számára talán megnyugtató lehet. Az sem kétséges, hogy mindig nagyon óvatossá kell lennünk, amikor hozzájárulunk azokhoz az intézményekhez, amelyek a spontán evolúció hosszú folyamatának az eredményeként jöttek létre. Ám végső soron mégiscsak arról van szó, hogy az értelemnek ez a fajta védelme sokkal inkább a *hagyomány* antiracionalisztikus védelmének tűnik, amelyet Popper és Hayek egyaránt Burke-vel azonosított.

Az irracionális racionalizálása

Popper a *Conjectures and Refutations* című könyvét Hayeknek ajánlotta. A könyv 1963-ban jelent meg, alig három évvel azután, hogy Hayek *The Constitution of Liberty* című műve napvilágot látott. A kötetben szerepel egy „Toward a Rational Theory of Tradition” című tanulmány, amely először 1949-ben jelent meg, csaknem tíz évvel azelőtt, hogy Hayek első ízben adta közre „Freedom, Reason, and Tradition” című írását. Popper ebben a tanulmányban nem tesz említést Hayekről, magát azonban mint „egyfajta racionalistát” jellemzi, Burke-öt pedig az egyik legfontosabbként azok közül, akiket a hagyományok antiracionalista védelmével lehet kapcsolatba hozni. Szükségesnek tartja foglalkozni Burke bírálóival is, amit szerinte a többi racionalista figyelmen kívül hagyott:

„A politikai, társadalomelméleti és más területeken működő antiracionalisták általában úgy vélekednek, hogy a probléma [a hagyomány problémája] tárgyalására semmilyen racionális elmélet nem alkalmas. Az ő álláspontjuk az, hogy a hagyományt adottságként kell elfogadni. Fogadd el, úgysem lehet racionalizálni; fontos szerepet játszik a társadalomban, és az egyetlen, amit megtehetsz, hogy megérted, mennyire fontos, és elfogadod. Ezzel az antiracionalista nézőponttal mint legfontosabb név Edmund Burke-é hozható kapcsolatba. Ő, mint tudod, harcot folytatott a francia forradalom eszméi ellen, és ebben a harcban a legfontosabb fegyvere annak az irracionális hatalomnak az elemzése volt, amelyet »hagyománynak« nevezünk. Azért említem Burke-öt, mert szerintem a racionalisták soha nem adtak érdemi választ a felvetéseire. Ehelyett jellemzően figyelmen kívül hagyták a bírálóit, és kitartottak a maguk hagyományellenes nézetei mellett anélkül, hogy válaszoltak volna a kihívásra.”

(Popper [1949] 1963, 120)

Hayek Burke nagy csodálója volt. Ezért nehezemre esik a „Toward a Rational Theory of Tradition” című tanulmányt úgy olvasni, hogy közben nem gondolok arra, hogy Popper – ha nem is akkor, amikor ténylegesen írta a tanulmányt, de legalábbis akkor, amikor úgy döntött, hogy felveszi a *Conjectures and Refutations* című kötetbe – ne gondolt volna valamiképp Hayekre. Popper egyetértett Hayekkel abban, hogy ne próbáljunk intézményeket kreálni vagy a társadalmat alapjaiban újratervezni. „Nagyon egy-

szerű és döntően fontos pont ez, de a racionalisták gyakran még sincsenek kellő tudatában annak, hogy nem lehet előlről kezdeni; hogy azt kell felhasználnunk, amit az emberek előttünk a tudományban már létrehoztak.” (Popper [1949] 1963, 129) Ezt nagyon könnyű belátni, ha a technológiára gondolunk. Popper ugyanis úgy vélte, hogy minden ma ismert gép számtalan apró javítás eredménye, amelyeket az emberek lépésről lépésre hajtottak végre a már meglévő gépeken.

Ám függetlenül attól, hogy gépeknek tekintjük-e vagy sem, a társadalmi és gazdasági intézmények – és persze a szokások, a habitusok és a hagyományok is – rengeteg ehhez hasonló kis javítás eredményei. Popper ezért így fogalmazott: „a racionalizmus és a tradicionalizmus közötti hagyományos ellenségeskedés” egy kicsit túl egyszerű; a racionalista ugyanis, aki olyanokat mond, hogy „engem nem érdekelnek a hagyományok”, és „mindent a saját érdeme alapján szeretnék elbírálni ... mindenfajta hagyománytól függetlenül”, valójában annak a racionalista hagyománynak a foglya, amely hagyományosan ezeket a dolgokat mondogatja”, és hogy „ez rámutat a hagyomány problémakörével kapcsolatosan egyes hagyományos megközelítések gyengeségére” (Popper [1949] 1963, 120–121).

Ám Popper, szemben Hayekkel, nem értett egyet azzal, hogy alá kellene vetni magunkat az irracionálisnak. Ellenkezőleg, úgy vélte, hogy a hagyományokkal kapcsolatban két fő megközelítés létezik. „Az egyik, amelyik *kritikátlanul* elfogadja a hagyományt, gyakran anélkül, hogy ennek tudatában lenne.” A másik „*kritikai* megközelítés, amelynek eredményeként elfogadjuk vagy elutasítjuk a hagyományt, netán kompromisszumot kötünk” (Popper [1949] 1963, 122).

Ezek közül az első Burke és Hayek irracionális megközelítésének felel meg. A második az a racionális attitűd, amely Popper sajátja, és amelyet másoknak is ajánlott.

Fontos megérteni, hogy Popper racionális megközelítése, amelyet másoknak is ajánlott, valamennyire eltávolodást jelent a hagyományos racionalizmus bizonyos elemeitől, illetve kísérletnek tekinthető azok továbbfejlesztésére. Popper tehát azt mondja nekünk, hogy kérdőjelezzük meg és utasítsuk el a hagyományos racionalizmus elköteleződését a determinizmus és a megfigyelésen alapuló tudás doktrínája (*observationalism*) iránt. Elutasítja azt a hagyományos racionalista megközelítést is, amely szerint a hagyományokat eleve el kell vetni *azért, mert* hagyományok. Arra tanít bennünket, hogy először meg kell értenünk egy hagyományt, mielőtt racionális alapon bírálhatnánk, és azt sem gondolja, hogy képesek lennénk

valaha is teljes mértékben kiszabadítani magunkat a hagyományok kötelekeiből, illetve ha sikerül egy hagyománytól megszabadulnunk, az csupán egy másik hagyomány elfogadásával lehetséges.

Ám a következőket is mondja:

„...megszabadulhatunk egy hagyomány *tabuitól*, ami nemcsak úgy lehetséges, hogy elvetjük, de úgy is, hogy *kritikai alapon* elfogadjuk az illető hagyományt. Azzal szabadulunk meg a tabuktól, hogy *gondolkodunk* róluk, és feltesszük magunknak a kérdést, hogy vajon elfogadjuk vagy elvesszük őket. Ehhez azonban az kell, hogy először világos képünk legyen az illető hagyományról; általában meg kell értenünk, mi a feladata és jelentősége. Ezért annyira fontos, hogy a racionalisták foglalkozzanak ezzel a kérdéssel, mert ők azok, akik készen állnak arra, hogy mindennek kesztyűt dobjanak és mindent bíráljanak, ideértve, legalábbis remélem, a saját hagyományait is. Készek mindent megkérdőjelezni, legalábbis gondolatban. Semmilyen hagyományt nem fogadnak el vakon.”

(Popper [1949] 1963, 122)

Érdekes ezt a megközelítést szembeállítanunk Neratius attitűdjével, akit Hayek nyilvánvalóan egyetértőleg idéz: „Nem szabad az intézményeink értelmével foglalkoznunk, mert különben sokat ezek közül, amelyek szilárdnak látszanak, meg fognak dönteni.” (Hayek [1960] 1990, 432) Ám ennél természetesen sokkal többről van szó, ugyanis Popper azt a bizonyosságot és a csálhatatlanságot is elvetette, amelyet Descartes és Kant racionalizmusával azonosítanak, azzal a gondolattal együtt, hogy csupán azon dolgok elfogadása racionális, amelyek bizonyítottan igazak. Ehelyett az értelem olyan elméletét javasolta, amely a racionalitást inkább azzal a képességünkkel és készségünkkel hozza összefüggésbe, hogy megkíséreljük megérteni és megoldani a problémákat, miközben tudatosan kritikusan viszonyulunk a saját megoldásainkhoz – egyszerűen megkíséreljük „megcáfolni” őket –, mintsem azzal a képességünkkel, hogy cselekedeteinket és vélelmeket igazoljuk:

„Az értelem olyan elmélete ez, amely a racionális érveknek azt a szerény, ám lényeges szerepet szánja, hogy kritika tárgyává tegyék gyakran hibásnak bizonyuló erőfeszítéseinket, amelyek az előttünk álló problémák megoldására irányulnak. Ez az elmélet a tapasztalásról szól, amely megfigyeléseinknek is a tesztelés hasonlóképpen

szerény, ám hasonlóképpen lényeges szerepét szánja, ami segíthet bennünket abban, hogy felismerjük hibáinkat. Ez az elmélet, bár hangsúlyozza a gyarlóságunkat, nem adja meg magát a szkepszisnek, mert azt is hangsúlyozza, hogy a tudás gyarapodhat, hogy a tudomány fejlődhet – pontosan azért, mert képesek vagyunk arra, hogy tanuljunk a hibáinkból.”

(Popper [1963] 1992, vii)

Hayek Popper hatására később tompította a szcientizmussal, a racionalizmussal és a racionalitással kapcsolatos bírálatát. 1964. május 6-án például a következőket írta Poppernek: „Írtam és tartottam egy meglehetősen könnyed előadást a racionalizmus típusai témakörben, amelyben elfogadtam a Te kritikai racionalizmusodat, mint a saját nézeteim elnevezését, és ami meg is fog jelenni.” (Hayek 1964) Három évvel később a *Studies in Philosophy, Politics and Economics* című tanulmánykötetének előszavában elismeri, hogy a természettudományok terén ténylegesen gyakorolt eljárások különböznek attól, amit „a legtöbben nekünk mondtak ..., illetve aminek utánzására biztatták más tudományágak képviselőit” (Hayek 1967). Hat évvel később a *Law, Legislation and Liberty* című kötetében úgy fogalmaz, hogy a racionalizmus bírálata, amelyet a korábbi munkái tartalmaznak, túlságosan általános és túlságosan könnyen félreérthető volt, és „ebben a vonatkozásban nem annyira a »racionalizmus« és az »antiracionalizmus« között, hanem inkább a konstruktivista és az evolúciós között érdemes különbséget tenni, vagy Karl Popper kifejezését használva, a naiv és a kritikai racionalizmus között” (Hayek 1973, 29). Majd a „puhulásban” végső soron odáig megy, hogy a *Végzetes önhittség* című utolsó könyvében ezt írja:

„Bár támadom a racionalitás vélelmzését a szocialisták részéről, érvelésem semmiképpen sem irányul a megfelelően alkalmazott észszerűség ellen. A »megfelelően alkalmazott észszerűsége« én azt az észszerűséget értem, amely felismeri saját korlátait, és mert maga is az észszerűségtől tanul, szembenéz a közgazdaságtan és a biológia által feltárt meglepő tény implikációival, azaz hogy a terv nélkül létrejött rend messze meghaladhatja az emberek által tudatosan összehozott terveket. Hogy is támadhatnám én az észszerűséget egy olyan könyvben, amely amellet érvel, hogy a szocializmus tényeiben is és logikájában is tarthatatlan?”

(Hayek [1988] 1989, 8 – 1992, 15)

Majd ugyanebben a könyvben a következőket írja:

„Azt sem vitatom, hogy az észszerűséget – bár óvatosan, alázatosan és fokozatosan – lehetséges a hagyományos intézmények és erkölcsi elvek felülvizsgálatára, kritikájára, sőt elutasítására irányítani. Ez a könyv éppúgy, mint korábbi tanulmányaim, a szocializmust vezérlő tradicionális racionalitás normáit veszi célba: azokat a normákat, amelyek hitem szerint egy naiv és kritikátlan racionalitáselméletet testesítenek meg, egy idejétmúlt és tudománytalan metodikát, amelyet máshol »konstruktivista racionalizmusnak« neveztem el.

Így aztán nem akarom eltagadni, hogy az észszerűség képes a normák és intézmények jobbítására, még csak azt sem állítom, hogy képtelen lenne egész erkölcsi rendszerünket egy olyan irányba átalakítani, amelyet általában »szociális igazság«-nak nevezünk.”

(Hayek [1988] 1989, 8 – 1992, 15)

Popper a maga részéről az „evolúciós ismeretelmélet” elnevezést adta az értelemmel foglalkozó elméletének. Az *Objective Knowledge* című művében (Popper 1972) *elméletkísérleteknek* nevezi a biológiai organizmusok által létrehozott mutációkat, amelyeket az adott faj túlélési esélyeinek a javítására való törekvés kínál fel. Hangsúlyozza, hogy az elméletkísérletek kiválasztása vagy elvetése – legyen szó biológiai mutációkról vagy az értelem absztrakt birodalmába tartozó tudományos sejtésekről (ennek a birodalomnak, ami maga is az emberi lények biológiai produktuma, a „3. Világ” nevet adta) – a bírálat aktív folyamatában történik, amelyet racionálisan megérthetünk vagy bírálhatunk. Ám azt is hangsúlyozza, hogy pusztán a tény, hogy valamely faj vagy elmélet a múltban bebizonyította magáról, hogy képes a túlélésre, semmiképpen nem jelenti azt, hogy a jövőben is képes lesz erre, vagy hogy bármi módon igazolta volna a jogát a további fennmaradáshoz. Épp ellenkezőleg, azt hangsúlyozza, hogy a biológiai és elméleti mutációk kiválasztását és elvetését, éppúgy, mint a mutációkat, valamint magukat a fajokat és az organizmusokat, mindig is úgy kell tekinteni, mint amelyek kísérletiek és esetlegesek, és hogy az evolúciós ismeretelméletnek, azzal a fontos szereppel együtt, amelyet a kritikai értelem játszik benne, az a feladata, hogy végezzen a hamis elméleteinkkel, mielőtt azok végeznének velünk.

Ez az idők folyamán bekövetkezett közeledés a terminológia terén két-ségtől jelzi azt a nagyfokú kölcsönös tiszteltet és elismerést, amelyet

Hayek és Popper érzett egymás iránt, és azt a mindkettőjükben nyilvánvalóan meglévő erős törekvést, hogy egyetértsenek egymással. Ám ahelyett, hogy ezzel a közeledéssel sikerült volna megoldani nézetkülönbségeiket a racionalitással és az értelem szerepével kapcsolatban, a legjobb esetben is csak eltussolták őket. Miközben ugyanis Popper a maga evolúciós ismeretelméletét arra a modelljére építette, amelyben az értelem kritikai felhasználásával, a sejtések és cáfolatok révén lehet megoldani a tudományos és a társadalmi problémákat, Hayek a konstruktivista és evolúciós racionalizmus közötti különbséget Descartes és Hume közötti különbségként állította be. A racionalizmus e két irányzata közötti különbségtétellel valójában revideálta Hume-ról mint antiracionalistáról alkotott korábbi nézetét, amelyet Popper továbbra is vallott. Hayek tehát továbbra is az önmagukat létrehozó spontán rendszerek fontosságát hangsúlyozta a tudatosan megtervezett szervezetekkel szemben (Hayek 1973, 2), és áradt belőle a szkeptikus pesszimizmus abban a vonatkozásban, hogy lehetséges-e ezek tudatos és szándékos megjavítása. És bár a „kritikai racionalizmus” kifejezést elfogadta saját álláspontja megjelöléseként, nyilvánvalóan úgy vélte, hogy a kritikai értelem elsődleges felhasználási területe az, hogy magának az értelemnek a felhasználását vesse bírálat alá; és hogy az értelem akkor tud ennek a feladatnak a legjobban megfelelni, ha „rámutat a tudatos értelem hatalmának a korlátaira és az olyan folyamatoktól kapott támogatásra, amelyeknek nem is vagyunk a tudatában”, valamint ha eldönti, „milyen messzire terjessze ki az ellenőrzését, és milyen mértékben támaszkodjon olyan erőkre, amelyeket teljes mértékben nem tarthat az ellenőrzése alatt”. Továbbá ezt írta: „Ha racionalizmus alatt a vágyat értjük, hogy az értelmet olyan hatékonyá tegyük, amennyire csak lehetséges, akkor racionalista vagyok.” Majd rögtön árnyalta az előzőket a következőkkel: „Ám ha ez a kifejezés azt jelenti, hogy a tudatos értelemnek kell meghatároznia minden egyes cselekedetet, akkor nem vagyok racionalista, és számomra az ilyen racionalizmus nagyon észszerűtlennek tűnik.” (Hayek 1973, 29)

Popper soha nem gondolta, hogy minden egyes cselekedetet a tudatos értelem határozza meg, vagy kellene, hogy meghatározzon. Viszont mindig is hangsúlyozta annak a lehetőségét és fontosságát, hogy a kritikai értelmet az elméletek, az intézmények és a hagyományok olyan módon történő megértésére és felülvizsgálatára használjuk, amit Hayek az élete végéig nem volt hajlandó elfogadni. Azt gondolom, hogy végső soron ez olyan különbségek meglétére mutat, amelyek jóval túlmennek a terminológián, és azután is fennmaradtak, hogy Popper és Hayek a terminológiai különbsé-

geiket már áthidalták. Megint csak mondhatjuk, hogy ezek a különbségek a hangsúlyokról és az árnyalatokról szólnak; hogy esetleg csak arról van szó, hogy Hayek számára a racionalista pohara félig üres, Popper számára pedig félig tele van. Ám felfoghatjuk ezeket *filozófiai* különbségekként is, és én úgy vélem, nehéz kitérni a következtetés elől, hogy az értékek terén fennálló különbségek tükröződnek bennük – nevezetesen, hogy Popper és Hayek mennyire tartotta fontosnak a tudatos erőfeszítéseket az elődeinktől örökölt elméletek, intézmények és hagyományok megjavítására –, és hogy ezekből az értékek terén fennálló különbségekből fontos különbségek adódnak nemcsak arra nézve, hogy miként gondolkodunk, de arra nézve is, hogy miként cselekszünk.

Racionális érvek a szocializmussal szemben

Poppernek és Hayeknek a racionalitáshoz való eltérő viszonyulása megmutatkozik abban is, ahogyan a szocializmushoz viszonyulnak – ami mind St. Simon, mind pedig Marx munkáiban úgy jelenik meg, mint kísérlet a társadalom racionális és tudományos elvek mentén történő újjászervezésére –, illetve abban is, hogy különböző érveket hoztak fel vele szemben.

Popper bírálata kezdettől fogva Marx történelmi és gazdasági *determinizmusa* ellen irányult; az ellen, amit Popper Marx ökonomizmusának nevezett. E bírálat központi eleme tehát annak bizonyítása, hogy a szocializmus *nem elkerülhetetlen*. Az érvelése azt igyekezett kimutatni, hogy Marx tévedett, amikor úgy vélte, hogy a kapitalizmus nem képes a változásra, és hogy jóslatai a kommunista forradalomra vonatkozóan tényszerűen tévesek. Amikor a marxisták szembeszálltak ezzel a bírálattal, Poppert – és ez már inkább köztudott – egyre inkább a nézeteik megcáfolhatatlansága foglalkoztatta.

Ám e helyütt a marxizmus híres „megcáfolhatatlansága” nem az empirikusan cáfolható előrejelzések hiányában nyilvánult meg – Popper ugyanis úgy vélte, hogy Marx elméletében igenis vannak empirikusan cáfolható előrejelzések, és a cáfolat valójában már korábban megtörtént –, hanem abban, hogy a marxisták azzal igyekeztek „immunissá” tenni a marxi elméletet a cáfolattal szemben, hogy az utóbbit elkerülendő újraértelmezték Marx előrejelzéseit és a tényeket.

Hayek bírálata viszont a kezdetektől fogva a központosított tervezés eszméjére összpontosított. Nem egyszerűen annak bemutatására fóku-



szált, hogy a szocializmus nem szükségszerű, hanem arra, hogy még csak nem is *lehetséges*. Hayek érvelése annak bizonyítására irányult, hogy a szocializmus céljai logikailag összeegyeztethetetlenek azokkal az eszközökkel, amelyek az eléréséhez szükségesek – hogy ti. lehetetlen racionálisan megtervezni és irányítani egy egész gazdaságot, hát még egy egész társadalmat, mert az ehhez szükséges tudás a központosított tervezés céljaira túlságosan összetett, és túlságosan szétszórtan létezik. Amikor Hayek a szocializmus lehetetlensége mellett érvelt, természetesen nem arra gondolt, hogy lehetetlen lenne kísérletezni a központosított tervezéssel. Ám azt valóban gondolta, hogy ezek a kísérletek nem lehetnek sikeresek, és – akaratlanul – még akkor is aláássák a szabadság alapjait, amelyeket erősíteni szeretnének, ha csak rövid ideig folytatódna.

Mégis miközben Popper amellet érvelt, hogy a szocializmus nem szükségszerű, Hayek amellet érvelt, hogy annak kudarca viszont az. Ez a két állítás nem összeegyeztethetetlen. Ellenkezőleg, Hayek igazsága valójában magában foglalná Popperét. Ám lehetséges az is, hogy Popper állítása igaz, Hayeké viszont hamis, mivel a szocializmus természetesen akkor is lehetséges, ha nem szükségszerű.

Fontos megértenünk itt, hogy Hayek sokkal erősebb állítást tesz, mint Popper – mégpedig olyat, amely, ha igaz, minden további érvt szükségtelessé tesz a szocializmussal szemben. Ám azt is fontos megérteni, hogy Hayek érvelését éppen ezen oknál fogva valamennyivel könnyebb bírálni. Következtetésének az erőssége ugyanis végső soron premisszáinak az erősségétől függ. Márpedig ezek a premisszák, figyelembe véve, hogy mennyire erős állítást tett, olyasfajta *a priori* univerzális és szükségszerű igazságok kell, hogy legyenek, amelyeket Popper szerint lehetetlenség megismerni.

Hasonló dolgokat lehet elmondani azokról az érvekről, amelyek alapján Popper és Hayek a szocializmust a totalitarizmussal kapcsolta össze. Hayek úgy vélte, hogy a szocializmus *szükségképpen* vezet totalitarizmushoz. Azt állította, hogy „...a szocialista tervezés előre nem látott, ám elkerülhetetlen következményei olyan helyzetet idéznek elő, amelyben – ha ugyanezek a politikai megoldások továbbra is érvényesülnek – végül is a totalitárius erők kerekednek felül” (Hayek [1944] 1976, xiv – 1991, XVII), és hogy a szocializmus ezen oknál fogva „...csak olyan módszerekkel ültethető át a gyakorlatba, amelyek a legtöbb szocialistában visszatetszést keltenének...” (Hayek [1944] 1976, xiv – 1991, XVII), és ha egyszer lemondunk a gazdasági szabadságunkról egy központosított tervező hatóság javára, akkor annak a hatóságnak a döntései előbb-utóbb az életünk minden

aspektusát dominálni fogják. Popper szerint viszont nagyon is lehetséges ugyan, hogy a szocializmus totalitarizmushoz vezet, de nem gondolta, hogy ennek szükségképpen meg kell történnie, azt pedig végképp nem, hogy jellegéből fakadóan.

Popper egyetértett a szocialistákkal abban, hogy „szükség van a jövedelmek sokkal nagyobb fokú kiegyenlítésére, mint ahogy az bármely [általában ismert] államban történik”. Azt is gondolta, hogy „szükség van megglehetősen merész, de *kritikai* kísérletezésre a politikai és gazdasági szférában”, és hogy „az ilyen kísérletezésnek nincs miért megállnia »a termelőeszközök társadalmazása előtt«” *feltéve*, hogy őszintén szembenéznék azokkal a komoly veszélyekkel, amelyekkel az ilyen kísérletek járhatnak, és lépéseket tesznek azok kezelése érdekében. Úgy vélte, hogy „bizonyos üzleti érdekcsoportok hajlamosak arra, hogy nagyon veszélyes módon beavatkozzanak a politikába”, és hogy ezeknek a jelenségeknek a visszaszorításához erős, „akár a társadalmazástól sem visszariadó” intézkedések szükségesek (Popper 1947). Ám nem értett egyet a szocialistákkal abban, hogy létezne mindenre gyógymódot kínáló politika. Ellenkezőleg, úgy vélte, hogy „*lehetnének* rosszabb jövedelmi különbségek, mint jelenleg”, lehetne „rosszabb kizsákmányolás, mint jelenleg”, „nagyon könnyen lehetne még több illetéktelen beavatkozás a gazdasági hatalmasságok részéről a politikába, mint jelenleg”, és „lehetne még nagyobb mérvű *gondolatellenőrzés* a gazdasági és politikai hatalmasságok részéről, mint jelenleg” (Popper 1947).

Popper tehát úgy vélte, hogy a társadalmazás *javíthat* a dolgokon, de *ronthat* is. „Minden attól függ” – írta Rudolf Carnapnak egy levélben, amelyet aztán Hayeknek is elküldött –, hogy az ember hogyan áll ezekhez a dolgokhoz.” Rögtön hozzátette azonban, hogy a szocialisták általában nincsenek tisztában ezekkel a veszélyekkel, és ezért „úgy viszonyulnak ezekhez a dolgokhoz, hogy abból könnyen katasztrófa lehet, és hogy a szocializmusban a benne rejlő „esztétikai-utópikus-messianisztikus” elem a fő veszély, és ez az, amelynek hatására oly könnyen terelődik a szocializmus totalitárius irányba (Popper 1947).

Popper, Hayekhez hasonlóan, hitt abban, hogy a politikai szférában nincs fontosabb a szabadságnál. Ám Popper Hayekkel ellentétben úgy vélte, hogy a szabadságot nem lehet megvédeni, ha nem érünk el javulást a disztributív igazságosság és a gazdasági egyenlőség terén (Popper 1947).

Ezek a különbségek Poppernek és Hayeknek a szocializmussal kapcsolatos attitűdjében önmagukban és önmagukért is érdekesek, és a következő fejezetben részletesebb vizsgálat tárgyává teszem őket. Ott azt

igyekszem bizonyítani, hogy Hayek szocializmusbírálatára mélyén az ökonomizmus iránti ugyanolyan elköteleződés rejlik, mint amit Popper Marxnál bírált. Itt azonban a szocializmussal szemben alkalmazott érvelés különböző *módjaival* szeretnék foglalkozni. Már említettem, hogy a legnagyobb különbség az érvek között – ti. hogy Popper szerint a szocializmus nem elkerülhetetlen, míg Hayek szerint a szocializmus szükségképpen kudarcot vall – az azokhoz szükséges előfeltevések ismeretelméleti természetét illetően jelez nagy különbséget. Ezért lehetséges, hogy az érvek, amelyeket Popper Marxszal szemben használt – ezek inkább azt támadták, hogy a szocializmus szükségszerű lenne, mint magát a szocializmust – alkalmazhatók Hayek esetében is.

Popper 1964. október 20-án, majd 23-án írt Hayeknek a *The Constitution of Liberty* című könyvével kapcsolatban. Mindkét levélben bírálta azt a tudományos gyakorlatot, amely meghatározásokat használ, és elmagyarázta a sajátját, aminek a lényege, hogy nem definíciókkal, hanem azzal operál, amit „diarrhesis”-eknek nevez.

Popper azon az alapon vetette el a definíciókat, hogy azok valójában arra irányuló kísérletek, hogy még a diszkussziót megelőzően megadják egy kifejezés „abszolút” jelentését anélkül, hogy az kapcsolódna a megvitatandó problémához (Popper 1964a). A „diarrhesis”, mondta, valamely kifejezés két vagy több lehetséges értelme közötti választóvonal vagy különbségtétel. Nem tesz úgy, mintha abszolút vagy végleges lenne, mivel mindig *ad hoc* módon, az adott vita kontextusában veszik elő. Popper mottója, amely szerint „a szavak nem számítanak”, azt a célt szolgálta, hogy szembeszálljon a filozófia uralkodó analitikus irányzatával, amely a filozófia összes feladatát arra korlátozza, hogy felfedezze az ún. „analitikus” igazságokat, azaz kifejezéseink valódi definícióját. Popper szerint ez az irányzat abban is téved, hogy úgy véli, létezik olyasmi, ami valós definíció lenne, és abban is hogy ezek megtalálása az intellektuális munka szükséges előfeltétele. Az analitikus irányzattal szemben azt állította, hogy kifejezéseink jelentései logikailag önkényes konvenciók, és hogy legalábbis meg kell értenünk azok tartalmát úgy is, hogy nem adunk definíciót hozzá, mivel definícióink körösek, hiszen a kifejezéseket egy másik kifejezés kontextusában magyarázzák, amelynek ugyanaz a jelentése.²⁰ És ismét dicsérte Hayek könyvét a kiváló *diarrhesis*eiért. Dicséretéhez azonban egy megjegyzés is párosult,

²⁰ Popper 1964. október 23-án kelt levelében így ír erről Hayeknek: „A példák, amelyeket a *The Constitution of Liberty*-ből vettem (vagy ugyanannak a bírálatára) az október 20-án kelt levelem 10–14. oldalán természetesen nem jelentik a könyved bírálatát. Pusztán csak annak a megállapítására szor-

amely szerint Hayek javíthatott volna a „prezentációján”, ha egyértelművé teszi, hogy az olyan kulcsfogalmakkal kapcsolatos magyarázatait, mint a „szabadság”, a „kényszerítés” és mások, diarrhesisnek tekinti, nem pedig definícióknak.

Ám az egyáltalán nem világos, hogy Hayeknek valóban ez volt a szándéka. Ellenkezőleg, gyakorta tűnik úgy, hogy Hayek éppen azt a fajta lingvisztikai elemzést használja, amelyet Popper elvetett, és a szocializmussal kapcsolatos bírálatának a nagy része a jelek szerint arra az előfeltevésre épül, hogy kifejezéseinknek tökéletesen helyes jelentése van – vagy néha egyáltalán nincs semmilyen jelentésük –, amelyet, tudatosan vagy sem, azok torzítottak el, akik a szocializmus mellett érvelnek.

Hayek elemzése a „társadalmi igazságosságról” csak egy a sok példa közül. A *Law, Legislation and Liberty* című könyvében Hayek igyekszik bebizonyítani, hogy ennek a kifejezésnek semmilyen jelentése sincs. Popper viszont 1977. április 28-án kelt levelében arra kéri őt, hogy próbáljon el-
lenállni ennek az érzésnek:

„Megértem az érzésedet, mely szerint a »társadalmi igazságosság« kifejezés értelmetlen pseudo-fogalom. Ám úgy gondolom, ennek az érzésnek ellent kell állni; azok, akik »társadalmi igazságosságról« beszélnek, talán egyszerűen csak az egyenlő társadalomra támasztott igényt szeretnék alátámasztani, márpedig ilyen társadalom *létezhet* (a spártaiak a messzénaik rabszolgák nélkül, vagy talán egy méhcsalád), bár csak a szabadságunk elvesztése árán erőszakolható ránk. »Igazságosnak« nevezni nem értelmetlen, ahogy nem értelmetlen az a követelés sem, hogy a társadalmunk jobban közelítsen egy egalitáriushoz (ez például implicite jelen van Rawlsnál). Természetesen igaz, hogy vannak olyanok, akik esetében nem világos, hogy mire gondolnak, amikor társadalmi igazságosságról beszélnek.”

(Popper 1977)

Egy másik példa erre Hayek gondolatmenete az *Út a szolgáshoz* című könyvében, amely szerint a szabadságot többre kell értékelnünk, mint a gazdasági egyenlőséget. Popper kétségtelenül egyetértett ezzel. Ám Hayek azzal érvelt, hogy a választás szabadsága, ami csak a piacon létezik, szüksé-

rítkeznek, hogy a meghatározások régi koncepciója – tegyük a kifejezéseinket egyértelművé – nem elérhető, nem lehet, és nem is érdemes foglalkozni vele.”

ges része annak, ami szabaddá tesz. Ily módon egyetértett a szocialistákkal abban, hogy „a politikai szabadság értelmetlen gazdasági szabadság nélkül”. Ám ezt szinte pont az ellenkező értelemben gondolta, mint a szocialisták, és gyorsan hozzátette:

„A szabadság bármely más formájának előfeltételét képező gazdasági szabadság nem lehet azonos a gazdasági gondoktól való megszabadulással, amit a szocialisták ígérnek számunkra, s amire csak úgy lehetne szert tenni, ha egyúttal a választás szükségszerűségét és hatalmát is levonnánk az egyén válláról...”

(Hayek [1944] 1976, 100 – 1991, 143)

Ezen esetek mindegyikében Hayek fontos filozófiai téziseket „származtat” a szavak jelentéséből – vagy a jelentés hiányából.²¹ Ez nemcsak hogy elentétes Popper filozófiájának egész szellemével, de csak akkor lehet meggyőző, ha *a priori* hiszünk a valós definíciókban, vagyis az analitikus igazságokban, amit Popper elutasított. Ha a gazdasági szabadságot lényegesenként *határozzuk meg* a politikai szabadság szempontjából, akkor logikailag egyértelműen lehetetlenné válik a kettő szétválasztása. Ám azok számára, akik nem hisznek a valós definíciókban, vagy másként definiálják ezeket a – valós vagy nem valós – kifejezéseket, ez egyáltalán nem meggyőző. Popper mindenestre élesen bírálta az ilyen érvelést azon az alapon, hogy módszertani esszencializmusra támaszkodik.

Nem akarom azonban azt sugallni, hogy Hayek minden állítása a szükségszerűséggel kapcsolatban a szavak jelentésére épül. Ám azok, amelyek nem, és amennyiben valós érvekből következnek, szükségképpen olyan premisszákra utalnak, amelyeket Kant „*a priori* szintetikus ítéleteknek” nevezett volna. Más szavakkal olyan állításokra, amelyek szigorúan univerzális, szükségszerű és apodiktikusan bizonyos tényeket hivatottak megjelölni a világról. Például Popper és Hayek egyaránt szívesen idézte Acton mondását, amely szerint „Minden hatalom korrumpál, az abszolút hatalom abszolút módon”. Hayek például ezt a mondást választotta mottónak az *Út a szolgasághoz* „Miért a legrosszabbak jutnak a csúcsra?” című feje-

²¹ Ezért némiképpen különös, hogy Hayek maga hivatkozik Popper bírálatára a módszertani esszencializmus vonatkozásában, hogy bírálja Hans Kelsent: „Kelsen »megismerésként« írja le azt, ami csupán egy meghatározás folyamánya, és felhatalmazottnak érzi magát arra, hogy tévesnek (vagy értelmetlennek) minősítsen minden olyan állítást, amelyben a »törvény« kifejezés más vagy szűkebb értelemben szerepel, mint az, amit ő ad és egyedül legitimként ír le.” (Hayek 1976, 171–172)

zetéhez. Ám Hayek kezében Acton gondolata állítássá vált, mely szerint a gonosz emberek felemelkedése a totalitarizmus szükségszerű és bizonyos következménye:

„Nyomós érvek szólnak amellett, hogy a létező totalitárius rendszerek legrosszabbnak tűnő vonásai nem véletlen melléktermékek, hanem olyan jelenségek, amelyeket előbb-utóbb minden totalitarizmus kitermel. Ahogy a gazdasági élet tervezésére vállalkozva a demokratikus államférfi is hamarosan szembesül azzal az alternatívával, hogy vagy diktatórikus hatalmat vezet be, vagy lemond tervei megvalósításáról, úgy a totalitárius diktátornak is hamarosan választania kell: vagy figyelmen kívül hagyja a szokásos erkölcsöt, vagy kudarcot vall. Ezért van az, hogy egy totalitarizmus felé haladó társadalomban valószínűleg a morális fenntartásoktól és gátlásoktól mentes emberek a legsikeresebbek.”

(Hayek [1944] 1976, 135 – 1991, 184)

Hayek társadalmát a legjobbak, a legrosszabbak és a kettő között lévők népesítik be. Számára vannak a lelkiismeretlenek és a gátlástalanok, akik valószínűen sikeresebbek egy olyan társadalomban, amely a totalitarizmus felé hajlik. A feladat számára az, hogy elmagyarázza, mi az oka annak, hogy a lelkiismeretlenek és a gátlástalanok kerülnek a hatalomba, míg másoknak ez nem sikerül. Ám Acton azt állította, hogy *minden* hatalom *korrumpál*, az abszolút hatalom abszolút módon. Nem arról van szó, hogy a lelkiismeretlenek és a gátlástalanok szükségképpen nagyobb valószínűséggel sikeresek, hanem arról, hogy az emberek *nagyobb valószínűséggel lesznek* lelkiismeretlenek és gátlástalanok, függetlenül attól, hogy korábban mennyire voltak azok, ha és amilyen mértékben hatalomhoz jutnak – függetlenül a rendszer természetétől, amelyben a hatalmat megszerezték.

Ez a valódi probléma és a valódi viszony a hatalom és a rontás között. Ezt nem kerülhetjük el azzal, hogy a hatalmat egyszerűen csak a lelkiismereteseeknek és az önmagukat korlátozni képeseknek adjuk oda, vagy másféppen, a legjobbaknak és a legkevésbé romlottaknak. A hatalom ugyanis *jellemzően* megront. És bár ez a tendencia nem szükségszerűség – vannak vezetők, akik sikeresen ellenállnak ennek, még a totalitárius államokban is, sőt különösen ott –, de teljes joggal gondolhatjuk, hogy még a leginkább lelkiismeretes és önkorlátozásra képes vezetőket is megrontja a hatalom.

Hayek és Popper, mint a 3. fejezetben részletesebben látni fogjuk, ezt a problémát is eltérően közelítették meg. Hayek olyan demokratikus reformokat javasolt, amelyek célja lényegében annak biztosítása, hogy vezetőink a legjobbak közül kerüljenek ki. Popper viszont *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyvében amellett érvelt, hogy tévúton járunk, ha azzal foglalkozunk, hogy miképpen lehet megtalálni a legjobb vezetőket. Popper szerint a politikai életben a valódi probléma nem az, hogy miként találjuk meg a legjobb vezetőket, hanem az, hogy miként szabaduljunk meg a vezetőinktől erőszak és vérontás nélkül, amikor bebizonyosodik róluk, hogy már nem annyira jók, mint egykor voltak. Ennek pedig az a módja Popper szerint, hogy olyan intézményeket alakítunk ki, amelyek féket és ellensúlyt jelentenek mindazzal szemben, aminek hatalma van, valamint, hogy ezeket a fékeket és ellensúlyokat folyamatosan felülvizsgáljuk és megerősítjük, ha a hatalmon lévők megkerülik őket.

Ezekkel a kérdésekkel a 3. fejezetben foglalkozom részletesebben. Itt annak a rögzítésére szorítkozom, hogy Hayek elgondolása, miszerint a gonosz emberek felemelkedése a totalitarizmus „szükségszerű következménye”, bizonyos, a világról szóló, szigorúan univerzális és szükségszerű igazságok ismeretét tételezi fel, ami Popper szerint nem lehetséges. Valójában olyasfajta tudásra apellál, amely annak a „kritikátlan racionalizmusnak” a szükséges előfeltétele, amelyet Popper bírált és igyekezett valami mással felváltani. Lehet erre azt mondani, hogy amit én jelentős különbségként mutattam be Popper és Hayek gondolatmenete között a szocializmussal kapcsolatban, az valójában az én belemagyarázásom, és hogy az, ahogyan Hayek a „szükségszerű” kifejezést használja ezekben az érvekben, legrosszabb esetben sem több, mint túlzás. Ez természetesen igaz lehet, de azt állítom, hogy ha ez igaz, az aláássa a szocializmus ellen felhozott érveit. És ez sehol sem egyértelműbb, mint abban az érvelésben, amelyet a központosított tervezéssel szemben hozott fel.

Hayek az *Út a szolgáshoz* című könyvében azt írja a szocializmus koncepciójával kapcsolatban:

„Jelentheti ez pusztán – s gyakran ennek leírására használják – a társadalmi igazságosság, a nagyobb egyenlőség és biztonság eszményeit, amelyek a szocializmus végső céljai. Ám egyúttal azt a bizonyos módszert is jelenti, melynek segítségével – a legtöbb szocialista reményei szerint – ezek a célok elérhetők, és számos hozzáértő ember vallja, hogy kizárólag ezek a módszerek vezethetnek el az említ-

tett célok teljes és gyors megvalósításához. Ebben az értelemben a szocializmus a magánvállalkozásnak, a termelési eszközök magántulajdonának a felszámolását és a »tervezett gazdaság« olyan rendszerének a létrehozatalát jelenti, amelyben a profitért munkálkodó vállalkozó helyére egy központi tervező testület lép.”

(Hayek [1944] 1976, 37 – 1991, 59)

Majd azzal folytatja, hogy érvelése nem ezen eszmények ellen irányul – amelyeket sok ember, akik ellenzik a szocializmust, épp annyira értékesnek tart, mint a szocialisták –, hanem azon jellemző módszerek ellen, amelyek révén a szocialisták szerint ezek elérhetők. Ahogy fogalmaz, „A szocializmusról folytatott vita ennél fogva lényegében nem a célokról, hanem az eszközökről folyó disputává vált, bár hozzátartozik az a kérdés is, vajon megvalósíthatók-e egyszerre a szocializmus különböző célkitűzései.” (Hayek [1944] 1976, 38 – 1991, 60).

A kérdés Hayek számára az, hogy vajon a központosított tervezés révén el lehet-e érni a szocializmus végső céljait – a társadalmi igazságosságot, a nagyobb egyenlőséget és a gazdasági biztonságot – anélkül, hogy fel kellene áldozni a gazdasági szabadságot, amit oly nagyra értékel. Korábban már láthattuk, hogy Hayek számára a gazdasági szabadság a politikai szabadság szükséges előfeltétele és lényeges alkotóeleme. Érvelésével így módon erkölcsi választás elé állít. Lehetünk szabadok vagy egyenlők, de nem lehetünk egyszerre mind a kettő, választanunk kell a kettő közül. Ám ez az érvelés aligha vagy egyáltalán nem lenne meggyőző annak a sok embernek, „...aki önmagát szocialistának nevezi, ... aki szenvedélyesen hisz a szocializmus végső céljaiban, nem törődik viszont azzal és nem is érti, hogyan lehet megvalósítani ezeket a célokat; mindössze abban biztos, hogy bármi áron meg kell valósítani őket.” (Hayek [1944] 1976, 37 – 1991, 59–60), ha Hayeknek nem az lenne az érve, mely szerint a kollektivisták központosított tervezés igazából *működésképtelen*.

Hayek érvei a kollektivisták tervezéssel szemben ugyanazok, mint a társadalommérnökséggel szemben: lehetetlen egyetlen fejben összegyűjteni az összes tudást, ami a sikeres tervezéshez szükséges. Ez a tudás nem teljesen tudományos vagy rendszerezett, mint amilyen például a kereslet és kínálat törvénye. Épp ellenkezőleg, egy jó része a *partikuláris*, nem pedig az univerzális ismeretéről szól. Annak ismerete, hogy kevés a cipő, vagy felesleg van a vajból, ahol is az „itt és most”, és hogy hiányról vagy feleslegről van-e szó, időben és térben változhat. Annak ismerete továbbá, hogy

az egyének miként rangsorolják a prioritásaikat, és mely szükségleteik és vágyaik kielégítését tartják az adott pillanatban a legfontosabbnak. Az ilyen partikuláris dolgok ismerete széles körben szóródik a társadalom tagjai között. Hogyan lehetne mindezeket összeszedni és egy fejben – vagy akár egy központi bizottságra való fejben – összpontosítani úgy, hogy a tervező minden adott pillanatban tudja, hogy pontosan mire van szükség és mekkora mennyiségben? Hayek úgy vélte, hogy ezt a tudást egyáltalán nem lehetséges egyetlen fejben összegyűjteni, és hogy a központosított tervezés gondolata, hát még a *racionalis* központosított tervezése enélkül egyszerűen nevetséges lenne.

Hayek meglátása itt abban áll, hogy a piaci árak valójában a kapitalizmus *ismeretelméleti eszközei*. Nem szükséges, hogy mindezt az ismeretet egyetlen fejben összegyűjtsük, ami amúgy is lehetetlen lenne, mert a piaci árak folytonosan kiigazítják magukat a kereslet és a kínálat függvényében, és ezzel lehetővé teszik, hogy jelezzük egymás számára, mit kell termelnünk és milyen mennyiségben itt és most. Ám a szocializmus „jellemző módszerei” megkívánják, hogy a piacról annak árrendszerével együtt mondjunk le, ezzel pedig egyszersmind megfosztjuk magunkat a sikeres központosított tervezéshez szükséges tudás egyetlen forrásától. Ezt nevezi Hayek az értelem „végzetes önhittségének”. Élete vége felé közeledve ezt így fogalmazta meg:

„Érvelésem lényege tehát, hogy a konfliktus a versengő piac által létrehozott spontán bővített emberi rend hívei, valamint azok között, akik egy központi hatalomra bízják az emberi kölcsönhatások tudatos rendszerbe foglalását a rendelkezésre álló erőforrások kollektív irányítása alapján, egy, az utóbbiak által elkövetett ténybeli hibának köszönhető, mely tévedés arra vonatkozik, hogy hogyan lehet az erőforrásokra vonatkozó tudást létrehozni és hasznosítani. Ténykérdés, hogy ezt a konfliktust tudományos kutatásnak kell feloldania. Az ilyen kutatás kimutatja, hogy a versengő piaci rendet alátámasztó, spontán módon létrehozott erkölcsi tradíciók követésével (s ezek olyan tradíciók, amelyek nem elégitik ki a szocialisták nagy része által elfogadott racionalis szabályokat vagy normákat) nagyobb tudást és gazdagságot tudunk létrehozni és összegyűjteni, mint amit valaha is meg lehetne szerezni vagy hasznosítani egy központi irányítású gazdaságban, melynek hívei azt állítják, hogy az szigorúan az »ésszel« összhangban működik.”

(Hayek [1988] 1989, 7 – 1992, 14)

Hayek azt írja, hogy „...a szocialista célokat és programokat a tények miatt lehetetlen elérni vagy végrehajtani; és ráadásul ez még logikai lehetetlenség is” (Hayek [1988] 1989, 7 – 1992, 14). Úgy vélte, hogy a szocialisták tévednek a *tények* vonatkozásában, és a tény, hogy „a szocialisták tévednek a *tényeket illetően*” kulcsfontosságú Hayek érvelése szempontjából (Hayek [1988] 1989, 6 – 1992, 13).

Fontos, hogy ezt jól megértsük és kellőképpen értékeljük. Az ismeretelmélet sok 20. századi művelője – köztük Popper – úgy vélte, hogy az állítások arról, aminek meg kell történnie, vagy nem történhet meg, nem jelentenek tényeket, csupán elméleteket, hipotéziseket vagy találgatásokat. Szerintük az lehet *tény*, hogy napjainkig több tudás és gazdagság *halmozódott már fel* a versenypiacoknak, mint a központosított tervezésnek köszönhetően, de az már *elmélet*, hogy ennek *mindig* így kell lennie, vagy hogy *szükségképpen* ez a helyzet. Ám pontosan ezt nevezi Hayek *ténynek*, és a szóhasználat e helyütt elég egyértelmű ahhoz, hogy ne lehessen félreérteni. Hayek azt állítja, hogy a tudományos kutatás mint tényt bizonyítja, hogy a rendelkezésre álló erőforrásokkal kapcsolatos tudást miként lehet előállítani és felhasználni. Szerinte a tudományos kutatások azt is bizonyítják, hogy a piac nagyobb mennyiségben hoz létre, illetve gondoz tudást és gazdagságot, mint amit a központosított tervezés révén *valaha is el lehet* érni. És azt is mondja, hogy a szocialista célokat és programokat *tényszerűen lehetetlen* elérni, illetve végrehajtani; és ha netán bárkiben is fennmaradna a kétely nyoma azt illetően, hogy mit is ért ez alatt, hozzáteszi, hogy ezek *logikailag is képtelen* dolgok.

De honnan tudhatja Hayek, hogy a szocialista célokat és programokat ténszerűen lehetetlen elérni, illetve teljesíteni? Azt állítja, hogy a tudományos kutatás ezt már kimutatta. De hogyan? Aligha a programok és célok elérésére irányuló konkrét szocialista erőfeszítések empirikus megfigyelése és induktív általánosítása révén. Hiszen ez társadalomtudomány. És bár Hayek kezdetben talán úgy vélte, hogy a megfigyelés és az induktív általánosítás a természettudományok módszertana, de azt is állította, hogy a társadalomtudományok ettől eltérnek. És egyébként is, miként lehet egy ténybeli lehetetlenséget megfigyelni? Hume szerint a megfigyelés csak azt tudja megmutatni, hogy mi van és mi volt, nem pedig azt, hogy minek nem szabad lennie, illetve mi nem lehet. Éppen ez volt az egyik legfontosabb meglátás, amelyre Popper a tudományfilozófiáját építette. Nem – ha Hayek úgy vélte, hogy a tudományos kutatás bebizonyította, hogy ezek a dolgok igazak, akkor alighanem azt gondolta, hogy mindez

a priori intuíció és a tiszta értelem révén történhetett meg, márpedig az *a priori* intuíció és a tiszta értelem az a két dolog, amelyet a legtöbb tudományfilozófus a 20. században a bizonyíték forrásaként elvetett.

Ám ha ez igaz, nem látom be, hogy miért ne tekintenénk ezt is tokkal, vonóval az értelem végzetes önhittségének.

Hayek felismerése, mely szerint a piaci árak és a versenyrendszer, amelyre az előbbiek épülnek, ismeretelméleti eszközök, briliáns meglátás.²² Ám meglehet, Hayek elhamarkodottan gondolta, hogy ezek olyan eszközök, amelyeket soha nem lehet megjavítanunk, vagy hogy a piaci árak és a versenyrendszer, amelyre az előbbiek épülnek, mindig is a lehetséges legjobb ismeretelméleti eszközök lesznek. „A verseny mint felfedező folyamat” című tanulmányában ezt írja: a verseny azt jelenti, hogy „a ténylegesen legyártásra kerülő jószágok kombinációiból annyit fognak termelni, amennyit az általunk ismert módszerek bármelyike termelni lenne képes”. Futólag megjegyzi, hogy ez „természetesen kevesebb, mint amennyit akkor termelhetnénk, ha az emberek által birtokolt vagy megszerezhető összes tudással egyetlen hatóság rendelkezne és azt egy számítógépbe táplálná”. Ám ezt rögtön el is veti, mondván, „Igazságtalanok lennénk azonban a piac teljesítményével szemben, ha mondhatni felülről ítélnénk meg, egy olyan ideális mérce fényében, amelynek eléréséhez nem ismerünk utat” (Hayek 1978d, 185 – 1995, 307). Megdöbbenő, hogy Hayek ezeket a sorokat 1968-ban vetette papírra, ha másért nem, mert manapság a „big data” korát éljük, és mindez erőteljesen emlékeztet arra, hogy milyen rövid idő alatt milyen messzire jutottunk. Tény ugyanis, hogy 1968 óta egy másik ismeretelméleti eszközt fejlesztettünk ki, amely már ma is potenciálisan legalább annyira, ha nem még inkább képes arra, hogy átvegye a piac ismeretelméleti jelzőfunkcióját. Természetesen a személyi számítógépre és az elektronikus információtechnológiákra gondolok, amelyeknek az internetet köszönhetjük.

Amit Hayek „A verseny mint felfedező folyamat” című tanulmányában írt, természetesen igaz volt 1968-ban, amikor az információtechnológiákról, amelyek a szocialista számításokhoz szükségesek lettek volna, még csak álmodni lehetett. Ha egy szocialistát 1968-ban arról hallottunk

²² Hayek ezt a meglátást Ludwig von Misesnek tulajdonítja: „Az osztrák közgazdász, Ludwig von Mises fogalmazta meg elsőként a szocialista gazdaság központi problémáját olyan határozottsággal, hogy a témát többé nem lehet levenni a viták napirendjéről. »Gazdasági kalkuláció a szocialista közösségben« című, 1920 tavaszán megjelent cikkében kimutatta, hogy jelenlegi gazdasági rendszerünkben a racionális gazdasági kalkuláció azáltal lehetséges, hogy az árak pénz formában vannak kifejezve.” (Hayek 1935, 33 – 1995, 174–175).

volna beszélni, hogy a számítási problémát óriászámítógépek segítségével oldják meg, alighanem azt gondoltuk volna, hogy ez egy újabb kifogás, aminek a célja egy olyan rendszer életének a meghosszabbítása, amely régóta bebizonyította magáról, hogy nem alkalmas a túlélésre. De manapság a gondolat, hogy hamarosan a nappalinkban ülve havi, heti vagy akár napi bontásban leírhatjuk, hogy pontosan mire van szükségünk, milyen mennyiségben és milyen sorrendben, már egyáltalán nem tűnik annyira földöntúlinak. Nem gondolom, hogy ez a lehetőség önmagában elegendő ok lenne arra, hogy a szocializmust válasszuk – természetesen nem is szeretném ezt akként feltüntetni. Ám azért hívom fel rá a figyelmet, mert szerintem aláássa Hayek elsődleges érvét a szocializmussal szemben, és aláhúzza azt az alapvető különbséget, ami Poppernek a szocializmussal szemben felhozott érveitől elválasztja.

Popper, mint már láthattuk, nem gondolta, hogy a szocializmus elkerülhetetlen lenne, ahogy azt sem, hogy lehetetlen lenne – sem azt, hogy a világ idővel szükségképpen magáévá teszi, ahogy Marx jósolta, és azt sem, hogy képtelen lesz elérni a maga elé tűzött célokat, ahogy Hayek gondolta. Popper, mint már láthattuk, úgy gondolta, hogy a szocializmus lehetséges, és hogy a szocializmus révén a dolgok esetleg jobbra, de akár rosszabbra is fordulhatnak; minden attól függ, hogyan állunk hozzá. Így tehát nem azon az alapon ellenezte a szocializmust, mert az *nem tudna* működni, hanem mert a kísérletek, amelyeknek a szemtanúja volt, meggyőzték őt arról, hogy *valószínűleg nem fog* működni – legalábbis az adott körülmények között nem –, és mert azt gondolta, hogy annak valószínű, ám *nem* elkerülhetetlen kudarca olyan költségekkel jár, amelyek messze meghaladják azokat az előnyöket, amelyeket a valószínűtlen, ámde lehetséges sikere alapján szerinte remélni lehet. A következtetése – ahogy ma fogalmaznánk – egy elönytelen eredménnyel végződő költség-haszon kalkuláció volt; bár Popper maga azt mondta volna, hogy a helyzet logikájának az elemzése meggyőzte őt arról, hogy a szocialista mozgalom, ahogy ő megismerte, túlságosan kritikátlan, és ezért nagyobb valószínűséggel jár olyan hátrányos következményekkel, amelyek homlokegyenest ellentétesek azzal, amit ez a mozgalom remélt.

Hayek a szocializmust azért bírálta, mert elkötelezett a racionalizmus iránt, Popper viszont azért, mert egyelőre még nem eléggé racionális. Carnapnak a következőket írta:

„Úgy érzem, az a dolgunk, hogy ezekben a komoly dolgokban kevesebb legyen bennünk az előítélet, azaz kevesebb legyen bennünk

a vallásosság, és több a józanság. A szocializmus, ahogy ma létezik, nagyon nagy mértékben vallásos és messianisztikus mozgalom – a földre szállt mennyország álma, a civilizáció keresztjének következménye és a törzsiség elveszett paradicsoma. Ám vannak benne nagyon jó dolgok: gondolok a hitre, hogy a dolgokat meg *kell* javítani, és hogy meg is *lehet* őket javítani, az elszántságra, hogy kísérletezzen és tudományos legyen – bár a tudomány azon képessége, hogy a dédelgetett véleményekről le kell mondani, aligha olyan dolog, amit a szocialisták valaha is megértettek. (A tudományba vetett hitük általában nem több, mint naiv vulgárdarwinista progresszivismus vagy evolucionizmus.)”

(Popper 1947)

Láthattuk, hogy Popper szerint a fő veszély a szocializmusban az „esztétikai-utópikus-messianisztikus” elem, amelynek hatására oly könnyen terelődik totalitárius irányba. Ám semmi jele nincs annak, hogy úgy gondolta volna, hogy ez a szocializmus szükséges vagy lényegi eleme lenne. Ellenkezőleg, Popper Carnaphoz intézett levelében azt írja, hogy „a szocializmus és a liberalizmus politikai filozófiája, amelyet a 19. századtól örököltünk, egyaránt egy kicsit túl egyszerű és túl naiv”, továbbá „fel kell adnunk dogmatikus és félig vallásos hiedelmeinket ezen a területen, és meg kell próbálkoznunk egy racionálisabb megközelítéssel”, amelyet „a liberálisok és a szocialisták közösen a sajátjukénak mondhatnának” (Popper 1947).

Ez a gondolat – hogy ti. a szocializmus sikere vagy kudarca nem eleve elrendeltetett, hanem az adott helyen és időben fennálló körülményektől függ, ahogy az a nem eleve elrendeltetett dolgoknál szokásos – adja meg annak a különbözőségnek a leglényegét, amely Popper gondolkodását Hayekétől elválasztja. Ez nem csupán azt bizonyítja, hogy mennyire szélsőségesen más volt a viszonyuk a racionalitáshoz és a racionalizmushoz, de most az alagút másik végétől indulva szembesít bennünket a szcientizmus problémakörével.

Az ugyanis legalábbis különös, hogy Hayek állítása szerint a szocializmus lehetetlenségét csak a *tudományos* kutatás tudja bizonyítani, másfelől kétszeresen különös, hogy ennek az álláspontnak a védelme során Popperre hivatkozik. Hayek ugyanis a *Law, Legislation and Liberty* című könyve legelső lábjegyzetében a következőket írja:

„Dívat manapság leszólni bármilyen állítást, amely szerint valami lehetetlen, és rámutatni arra a nem kevés esetre, amikor még tudósok is azt állították valamiről, hogy lehetetlen, amiről aztán utóbb kiderült, hogy lehetséges. Mindazonáltal igaz, hogy a tudomány előrehaladásának minden lépése végül is azokról a meglátásokról szól, amelyek bizonyos események lehetetlenségével kapcsolatosak. Sir Edmund Whittaker matematikai fizikus ezt a jelenséget »impotenciaelvnek« nevezte, Sir Karl Popper pedig módszeresen továbbfejlesztette azt a gondolatot, amely szerint minden tudományos törvény lényegében a tilalmakról szól, nevezetesen azon állításokról, hogy bizonyos dolgok nem történhetnek meg.”

(Hayek 1973, 146)

Ám Hayek elmulasztja annak megemlítését, hogy Popper szerint minden „tudományos törvény” gyarló, és felülvizsgálatra szorul; és hogy a tudomány előrehaladását szerinte nem az jelenti, hogy egy tudományos törvényről kijelentjük, hogy igaz – ami Popper állítása szerint logikai lehetetlenség –, hanem az, amikor a sejtések és cáfolatok, vagyis a próbálkozások racionális folyamatának eredményeként egy tudományos „törvényről”, amelyről azt hittük, hogy már „megállapítottuk”, kiderül, hogy téves. Hayek ehelyett az olvasóban azt a benyomást kelti, hogy a tudomány előrehaladása azt jelenti, hogy bizonyos eseményekről *megállapítjuk*, hogy lehetetlenek – és hogy egy matematikai fizikus és egy híres tudományfilozófus is ezt állítja.

Sok ilyen példát lehetne idézni, de úgy gondolom, világos, mire gondolok, és sikerült megvilágítanom a különbséget Hayek és Popper gondolkodása között a racionalitás és racionalizmus vonatkozásában. Mindenesetre most ahhoz a ponthoz értünk a történetemben, amikor folyamatosan olyan kérdésekbe ütközünk, amelyek, ha foglalkozni szeretnénk velük, természetszerűen elvezetnek a két szerzőnek az ökonomizmus és a demokrácia vonatkozásában fennálló nézetkülönbségei tárgyalásához. Ám nem szeretném a racionalitás kérdéskörének tárgyalását úgy magam mögött hagyni, hogy nem ejtek néhány szót a Popper és Hayek megközelítése közötti különbségekről a változás vonatkozásában, amely talán épp az a filozófiai különbség, amely az összes eddig megvitatott különbség alapjául szolgál.

Változás

Popper egy ízben azt mondta nekem, hogy a filozófiája abban az egyetlen mondatban összefoglalható, amelyet *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyve vége felé szerepeltet. Ez a mondat, amelyet azóta a mottójának tekintek, és már e fejezet elején idéztem, így hangzik: „*Lehet, hogy tévedek, és lehet, hogy igazad van, közös erőfeszítés révén viszont közelebb kerülhetünk az igazsághoz.*” (Popper [1945b] 1999b, 225 – 2001, 396) *A nyitott társadalom és ellenségei* azonban a historicizmus története. Más szavakkal annak a története, ahogy az ember felfedezi a szabadságot és a változás problémáját, amellyel ennek során találkozik, valamint az erőfeszítése, hogy megszabadítsa magát a bizonytalanság terhétől, amely gyakran együtt jár a szabadsággal és a változással, mégpedig oly módon, hogy állandó törvényeket állapít meg a történelem menetét illetően, amelyek kijelölik annak szükségszerű jövőbeni fejlődési irányát. Úgy vélem továbbá, hogy ha meg akarjuk érteni Popper vízióját a racionalizmusról, fontos, hogy feltegyük magunknak a kérdést, hogyan függ össze ez a két eszme.

A historicizmus a változással kapcsolatos egyfajta ambivalens „duplagondol” eredménye. A historicista felismeri, hogy a világon minden változásban van, semmi nincs, ami igazán állandó vagy stabil lenne; hogy egész nemzetek és birodalmak – sőt mi magunk is – növekednek fel, hanyatlanak, pusztulnak el és lesznek az enyészeté, és hogy ezek a folyamatok valószínűleg megjósolhatatlanok, de mindenesetre lehetetlen ellenállni nekik. A historicistát ez a felszabadulás érzetével, egyszersmind rémülettel tölti el. Ezért igyekszik védeni magát a változás okozta rettegéstől, sőt intellektuális értelemben egyenesen kontrollálni akarja az őt megrémítő bizonytalanságot azzal, hogy olyan változatlan törvényeket fedez fel, amelyek irányítják a maga körül mindenütt észlelt változásokat.

A karteziánus racionalizmus és a Hume-féle irracionális egyaránt kísérlet volt erre. Descartes az értelem felhasználásával próbálkozott, ha nem is azzal, hogy az értelem felhasználásával felfedezze azokat a változatlan törvényeket, amelyek irányítják a világ változásának a folyamatait, hanem úgy, hogy az értelem segítségével, „racionális igazolás” révén megértjük ezeknek a törvényeknek az igazságát, ami aztán örökre megszabadít bennünket az összes kételyünkől. Hume, aki mindig is kételkedett abban, hogy létezne ilyen racionális igazolás, ehelyett a szokásokra és a habitusokra hivatkozott.

A kritikai racionalizmus Popper számára ennek a „duplagondolnak” volt az alternatívája. Ez „egyfajta gondolkodás-, sőt életmód” is. „A haj-

landóság, hogy odafigyeljünk a kritikai érvelésre, hogy keressük a saját hibáinkat, és tanuljunk belőlük” (Popper 1994, xii). Kísérlet arra, hogy megragadjuk a valóságot – hogy szembenézzünk a változás problémájával, és hogy a velejáró rémisztő bizonytalanságot az értelem egészen másfajta felhasználásával enyhítsük. Ez abban különbözik a karteziánus racionalizmustól, hogy a célja nem saját magunk megnyugtatósága annak bizonyításával, hogy vélelmeink időtlenül igazak, és hogy ez miért van így – s ezáltal a mozgás és körforgás örökké változó kozmoszában megtaláljuk a nyugalomnak és a bizonyosságnak azt a nyugvópontját, ami, ahogy Descartes mondta, lehetővé teszi számára „nagy dolgok” véghezvitelét –, hanem az, hogy az örökké változó világ által minden örökké változó napon előállított örökké változó problémák megoldásával javítson a helyzetünkön. A hume-i irracionálizmustól pedig abban különbözik, hogy nem fogadja el, hogy a szokások és a habitusok lennének a megoldás egyetlen forrása. Az értelem felhasználása nála kritikai, amennyiben elutasítja azt a nézetet, amely szerint az igazságot valamilyen *autoritás* állapíthatná meg – legyen az az értelem, a hagyomány vagy a tapasztalás autoritása –, azt pedig végképp nem fogadja el, hogy ez egyszer s mindenkorra szólna. A kapcsolata a tudománnyal pedig, legalábbis ahogy Popper értette, egyszerre közvetlen és világos.

Popper azt szokta mondani a diákjainak, hogy ő kísérletet tett arra, hogy a nagybetűs Tudományt kisbetűsre cserélje le, azaz hogy rámutasson, a tudomány emberi dolog, és mint ilyen gyarló. A tudósok is követnek el hibákat, mint bárki más, sőt talán még többet is, hiszen több alkalmuk nyílik a hibázásra. Ezért a legtöbb, amit a tudományban tehetünk, ha megkísérreljük kijavítani a hibáinkat.

És ami a legfontosabb, be akarta bizonyítani, hogy nem létezik olyan dolog, amit Tudományos Tudásnak neveznek, amely *ex cathedra* vagy minden időkre megkérdőjelezhetetlen kijelentéseket tehetne. Popper a racionalizmus és a változás közötti kapcsolatot sematikusan a következőképpen érzékeltette:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

ami, mint mondta nekem, teljes filozófiájának az összegzése. P_1 a probléma, amit meg akarunk oldani, TT az elmélet, amelyet a megoldáshoz próbaképpen ajánlunk, EE a kísérlet a hibák kiküszöbölésére a bírálat által, P_2 pedig a bírálatunk eredményeként előálló új probléma.

Popper erről az úgynevezett „tetradikus sémáról” mint a tudományos módszer és a racionalitás nagyfokú leegyszerűsítéséről beszélt, hiszen a

tipikus helyzet az, hogy egyidőben több különböző problémával és több különböző próbajellegű megoldással dolgozunk, és azért is, mert az e megoldások bírálatára irányuló erőfeszítéseink általában annyira sokféle módon állnak kapcsolatban egymással, hogy azt egy nyíllal egyszerűen nem lehet kifejezni. Ám a séma lényege, hogy hangsúlyozhassuk vele azt a szerepet, amelyet a problémák a tudományos kutatásban játszanak, illetve Popper vízióját a tudományról mint soha véget nem érő projektről, amelyben tudományos elméleteink, válaszul a változó problémákra és a folyamatos bírálatra, amiben ezek próbajellegű megoldásait részesítjük, maguk is változnak. Idősebb korában Popper a sémát arra használta, hogy a kritikai racionalizmust az evolúciós ismeretelmélet egy formájaként mutassa be, amelyben a kritikai értelem a természetes kiválasztódás mechanizmusa az elmélet véres, foggal-körömmel küzdő világában, ahol is a tudományos elméletek versenybe szállnak és megharcolnak egymással a túlélésért.

Aligha lehet kérdéses, hogy Hayek magát változásra képesnek tartotta. Az *Út a szolgasághoz* című könyvében a következőket írta:

„Semmi sem tesz elviselhetetlenebbé bizonyos föltételeket, mint az a tudat, hogy a megváltoztatásukra irányuló erőfeszítéseink teljesen hiábavalóak; s még ha sohasem rendelkezünk is a szükséges áldozat meghozatalához nélkülözhetetlen szellemi erővel, már az az egyszerű tudat is elviselhetővé tesz egyébként elviselhetetlen élethelyzeteket, hogy menekülhetnénk, ha megfelelő elszántsággal törekednénk rá.”
(Hayek [1944] 1976, 104 – 1991, 135)

Majd a *The Constitution of Liberty* című könyvéhez írt Utószóban megpróbálta elmagyarázni, miért nem tartja magát konzervatívnak a változással kapcsolatos attitűdje alapján. „A tulajdonképpeni konzervativizmus a gyökeres változással szembeni legitim, valószínűleg szükségszerű és nyilvánvalóan széles körű ellenállás”, ám természeténél fogva nem kínálhat alternatívát azzal az iránnyal szemben, amelyben haladunk (Hayek [1960] 1990, 397–398 – 1995, 420–421). Ahogy megjegyzi, a konzervativizmus gyakran hasznos gyakorlati életelv, de nem nyújt számunkra olyan iránymutatást, amely befolyásolhatja a hosszú távú fejleményeket (Hayek [1960] 1990, 411 – 1995, 435), és ennek következtében a konzervativizmus sorsa mindig is az volt, hogy a folyamatok után kullogjon egy olyan úton, amelyet nem maga választott (Hayek [1960] 1990, 398 – 1995, 421). És bár Hayek egyetértett a konzervatívokkal abban, hogy szükség van „fékre a haladás

járművében”, maga nem elégedett meg azzal a szereppel, hogy egyszerűen csak segítsen működtetni ezt a féket, s ehelyett európai liberálisként határozta meg magát. Szerinte a konzervatív beállítottság egyik alapvető vonása a változástól való félelem, az újjal mint olyannal szembeni bizalmatlanság, míg a liberális pozíció a bátorságon és az önbizalmon, az azzal kapcsolatos készségen alapul, hogy hagyjuk, a változás menjen a maga útján, még ha nem is tudjuk megjósolni, hová vezet (Hayek [1960] 1990, 399 – 1995, 423). Hayek tehát azt állította, hogy a liberalizmus nem ellensége a fejlődésnek és a változásnak, s ahol a spontán változást elfojtotta a kormányzati ellenőrzés, ott valójában nagyarányú változást akar (Hayek [1960] 1990, 399 – 1995, 422). Ahogy írja, a liberalizmus lényege, hogy ne álljunk mozdulatlanul, hanem menjünk valami felé. Ám azt is hozzátette: a liberálisnak mindenekelőtt nem azt a kérdést kell feltennie, hogy milyen gyorsan és milyen messzire kell előrehaladnunk, hanem azt, hogy merre tartsunk (Hayek [1960] 1990, 399 – 1995, 421).

Az idézett bekezdésekben Hayek kétségtől eltekintve igyekezett bizonyítani fogékonyságát a változás iránt, én azonban azt gondolom, hogy ezek a sorok sokkal többről árulkodnak, különösen akkor, ha szem előtt tartjuk Popper historicizmusbírálatát és az általa javasolt kritikai racionalizmust. Vegyük például Hayeknek azt a gondolatát, amely szerint semmi nem teszi elviselhetetlenebbé a körülményeket, mint az a tudat, hogy nem tudunk változtatni rajtuk. Az ember pontosan az ellenkezőjét gondolná: a fatalizmus – sőt valójában az összes determinisztikus filozófia – egyik legnagyobb vonzereje, hogy a tudat, miszerint a dolgokat nem változtathatjuk meg, még akkor sem, ha megpróbáljuk, *elviselhetőbbé teszi*, hogy együtt kell élnünk velük. Legalábbis sokak számára elviselhetőbbnek tűnik a közelgő halál állandóan fenyegető tudata, ha azt hihetik, hogy a halál végül is az ember kikerülhetetlen sorsa, s eljövételének pontos pillanata és módja mindannyiunk számára eleve elrendeltetett. Popper egyenesen úgy vélte, hogy épp ez volt az az érzés, amely a historicizmus megjelenéséhez vezetett. A változó világ valóságos, de a bizonytalanság, ami együtt jár vele, rémisztő. Ám féken tarthatjuk ezt a rémületet annak a megnyugtató gondolatnak köszönhetően, hogy a változások, amelyeknek szemtanúi vagyunk, mind történelmileg determináltak.

Nem akarom azt állítani, hogy mindenki így érez, vagy hogy Hayek így érzett volna. De igenis úgy vélem, hogy a tény, mely szerint oly sok ember így érez, arra kellett volna, hogy intse Hayeket, hogy jobban elgondolkodjon a változás jótéteményeiről. Ám ez egyáltalán nem érdemelne említést,

ha Hayek a változás jótéteményeivel kapcsolatos megjegyzését nem a szocializmus *elleni* érvnek szánta volna. Nemcsak azért mondom ezt, mert a szocializmus volt az a változás, amelyet Hayek megállítani igyekezett, de azért is, mert a kommunista forradalom legnagyobb ösztönzője – nem számítva talán azt a gondolatot, hogy történelmileg szükségszerű – az a vélelem volt, hogy egyedül a forradalom változtathatja meg azokat az elviselhetetlen körülményeket, amelyek között egyesek élnek.

Egyszerűen nem tagadható, hogy sokan hajlandók voltak kockáztatni a maguk és szeretteik életét is azon egyszerű oknál fogva, hogy elviselhetetlennek találták a helyzetüket, és nem hitték, hogy ezt képesek megváltoztatni pusztán annak a szabadságnak a felhasználásával, amelyet a kapitalizmus biztosított a számukra.

Ezt értette meg Popper. Így írt erről:

„Marx ugyanis, különösen ifjúsága idején, a legszégyentelenebb és legkegyetlenebb kizsákmányolás korszakában élt. Ezt a szégyentelen kizsákmányolást pedig képmutató apologéták vették cinikusan a védelmükbe, akik az emberi szabadság elvére, az embernek arra a jogára hivatkoztak, hogy meghatározhassa saját sorsát, és szabadon köthessen olyan szerződéseket, amelyeket érdekeire nézve kedvezőnek ítél.

A korszak korlátolatlan kapitalizmusa »az egyenlő és szabad versenyt mindenkinek« jelszavát követve egészen 1833-ig sikeresen ellenállt a munkatörvény bevezetésének, gyakorlati alkalmazásának pedig még ennél is tovább. Az eredmény olyan fokú nyomor és ínség volt, amelyet ma elképzelni sem tudnánk.”

(Popper [1945b] 1999b, 122 – 2001, 304)

Poppernek, amikor ezeket a sorokat írta, nem az volt a szándéka, hogy védelmezze a szocializmust. Azt a gondolatát, mely szerint „...az erőszak alkalmazása csak olyan zsarnokság esetén igazolható, amely lehetetlenné teszi, hogy erőszak nélkül vezessenek be reformokat...” (Popper [1945b] 1999b, 151 – 2001, 331), a későbbiekben – a jóváhagyásával – épp a szocializmus ellenében használták fel. De legalábbis úgy tűnt, megérti és értékeli a valós világnak azokat a tényezőit, amelyek egyeseket a szocializmushoz vezethetnek. Hayek elgondolásában pedig nem annyira azt találom figyelemre méltónak, hogy erre a következtetésre jutott, mint inkább azt, hogy tökéletesen elfeledni látszott, hogy ez nem érv a

szocializmussal szemben azon potenciális szocialisták számára, akiket meggyőzni igyekezett.

Vagy vegyük azt, hogy mit mond Hayek a konzervativizmusról. Az általa szorgalmazott liberalizmus, meglehetősen negatívan áll az evolúcióhoz és a változáshoz, illetve a változással szembesülve talán valóban a bátorságra és a magabiztosságra épít. De azt tartja, hogy a változással szembeni ellenállás legitim és szükséges; hogy fékezniük kell a haladást, illetve hogy a konzervatívok fékjével az lehet a baj, hogy esetleg nem működik; hogy ennek következtében már nem tudunk irányt változtatni; és hogy olyan vezéreket kell követnünk, amelyek képesek befolyásolni a hosszú távú folyamatokat – mert rövid távon mindig szabad utat kell engednünk a változásnak még akkor is, ha nem tudjuk megmondani, hogy az milyen irányt vesz, vagy hová visz el bennünket. Így tehát bár a Hayek által szorgalmazott liberalizmus nem áll negatívan a változáshoz, de nem is nagyon bátorítja – kivéve természetesen azt az esetet, ha a kormányzati ellenőrzés lefojtja a spontán változásokat –, és az ok, ami miatt Hayek nem konzervatív, végső soron minden jel szerint inkább abban áll, hogy véleménye szerint a konzervativizmus akaratlanul is szocializmushoz vezet.

De szerintem ennél sokkal többről van szó. A Hayek által szorgalmazott liberális álláspont gyakorta ellentmondásba kerül az értelem kritikai felhasználásával, és inkább mintha a historicizmus determinisztikus aspektusainak némelyikével lenne kapcsolatban. Hayek például azt írja, hogy a liberális az ő meghatározásában a konzervatívokhoz hasonlóan gyanakvással viseltetik az értelem iránt, amennyiben tudatában van annak, hogy nincs minden válasz birtokában, és nem bizonyos abban, hogy képes az összes választ megtalálni, abban meg különösen nem, hogy ezek a helyes válaszok lesznek (Hayek [1960] 1990, 406).

Ez, nem is kérdés, popperi téma. Ám Hayek ehhez nagyon egyértelmű ellenállást társít azzal szemben, hogy az értelmet használjuk a válaszok megtalálásához. És állítom, ez az oka annak, hogy azt írta: el kell ismer-nie, hogy a liberalizmus bizonyos aspektusokban alapvetően szkeptikus (Hayek [1960] 1990, 406).

Amikor Hayek bírálja a konzervatívokat, mert ellenségesen viszonyulnak a változáshoz – ami egy másik popperi téma –, bírálata szintén sokatmondó. Míg ugyanis a kritikai racionalizmus sokra tartja az új nézetek tanulmányozását, mert ezek alkalmat adnak nekünk arra, hogy felfedezzük a hibáinkat, és valami újat tanuljunk, Hayek azt írta, hogy „ha nem vagyunk hajlandók megismerkedni új ideákkal, az mindössze annyit jelent,

hogy megfosztjuk magunkat a képességtől, hogy szükség esetén sikerrel szálljunk szembe velük (Hayek [1960] 1990, 405).

Isten őrizze, hogy ténylegesen valami újat tanuljunk az új gondolatok tanulmányozásából – hát még valami olyasmit, ami esetleg arra indít bennünket, hogy megváltoztassuk a politikai és a gazdasági rendszerünket vagy a törvényeinket!

A helyzet az, hogy Hayek Marxhoz hasonlóan tagadta annak a lehetőségét, hogy a kapitalizmus és a szocializmus képes lenne a változásra. Azt gondolta, hogy két és csakis két lehetőség van: vagy a piac személytelen rendje irányít, vagy néhány egyén akarata (Hayek [1944] 1976, 219 – 1991, 258)²³. Popper szerint ez a nézet – ti. hogy a kapitalizmus képtelen a változásra – volt Marx legnagyobb hibája. Mindenesetre az a helyzet, hogy a kapitalizmus *igenis* megváltozott – tanúsítja ezt Poppernek az a helyes észrevétele, hogy a Marx által leírt sivárság és nyomor napjainkban aligha képzelhető el –, és hogy ez éppen annak a fokozatosan haladó társadalom-mérnökségre irányuló sokféle kísérletezésnek köszönhető, amelyet Hayek elvetett. Nemcsak arról van szó, hogy a kapitalizmus a szocializmus számos eszméjét megvalósította; a kapitalizmus magának a közösségi tulajdonnak a természetét is megváltoztatta.

Hayek ezt írta:

„Minden szűk értelemben vett »proletár« szocializmus közös célja a nem tulajdonos osztályok helyzetének javítása a tulajdonból származó jövedelem újraelosztásával. Ez az anyagi termelési eszközök kollektív tulajdonát, kollektív irányítását és hasznosításuk ellenőrzését teszi szükségessé.”

(Hayek 1935, 15 – 1995, 165)

Úgy vélem, tagadhatatlan, hogy a modern kapitalizmus működésének eredményeként végbement a tulajdonból származó gazdagság nagymértvű újraelosztása annak köszönhetően, hogy a termelési eszközök kollektív tulajdonba kerültek, és felhasználásuk irányítása és ellenőrzése kollektív módon történik. A kollektívizmus, amiről beszélek, nem jelenti a termelési eszközök központosított tervezését és állami ellenőrzését. A kollektívizmus tőzsdén jegyzett és az alkalmazottak által tulajdonolt vállalatokat,

részvényeket, nyereségmegosztást, osztalékot és ehhez hasonló mechanizmusokat jelent, amelyek eredményeként sokan, akiket „vagyontalannak” tekintettünk, mára saját tulajdonnal rendelkeznek.

Ez nem az a fajta kollektív tulajdon, amelyre a szocialisták jellemzően gondolnak. Mindazonáltal kollektív tulajdon, és ezt olyan kormányzati intézkedéseknek köszönhetjük, amelyek egyértelműen a fokozatosan haladó mérnökség eredményei.

Kétségtelen, hogy Hayek ezt az evolúciót összességében az „intézmények spontán fejlődésének” tekintette volna, én pedig nem szeretnék a szavakon lovagolni. Ám fontos, hogy felismerjük, és ne próbáljuk eltitkolni a tényt, hogy e „spontán fejlődés” nagymértékben a kreatív képzelőerő és a kritikai értelem lépésről lépésre, a próba-szerencse módszerével haladó, megfontolt alkalmazásának az eredménye.

²³ A Notturmo által a szövegrész forrásaként az eredeti angol kiadásban megadott oldalszám téves; a helyes adat: 199. o. – *A szerk.*

2. ÖKONOMIZMUS

Az előző fejezetben a racionalizmus vonatkozásában mutattam ki különbségeket Popper és Hayek nézeteiben. Ebben a fejezetben azt igyekszem bizonyítani, hogy az ökonomizmussal kapcsolatos megközelítésük is eltérő volt. Ökonomizmus alatt azt az elméletet, nézetet vagy megközelítést értem, amely a közpolitikai döntések során elsődleges és meghatározó jelentőséget tulajdonít a gazdasági tényezőknek, szempontoknak és megfontolásoknak.²⁴ A kérdés, mint azt a Bevezetőben megfogalmaztam, az, hogy vajon a szabadságot mint eszközt értékeljük a jólét eléréséhez, vagy a jólétet tekintjük feltételnek a szabadság eléréséhez. Ám ezt át is fogalmazhatjuk, és akkor a kérdés így hangzik: vajon a szabadságot mint önmagáért való célt értékeljük, vagy hogy akkor is értékeljük, ha *nem* a jólét elérésének az eszköze, vagy ha a megőrzéséhez ténylegesen az *szükséges*, hogy feláldozzuk anyagi jólétünket. Az így értelmezett ökonomizmus nem közgazdasági elmélet, hanem *filozófiai* pozíció, amelyet egyesek ezzel kapcsolatban elfogalnak. Egyszerűen szólva olyan megközelítésről beszélünk, amely szerint a gazdasági szempontok, tények, értékek, érdekek és célok mind közül a legfontosabbak. Ezt az álláspontot gyakran, bár nem mindig megtámogatja az az állítás, amely szerint a közgazdasági kérdések tanulmányozása tudomány, elméleteinek és előrejelzéseinek olyan kognitív súlya van, ami csak a tudományokra jellemző. Az ökonomizmus legnyilvánvalóbb képviselői a közgazdasági redukcionisták, akik úgy vélik, hogy minden szempontot, tény, értéket, érdeket és célt végső soron gazdasági kategóriákban lehet

²⁴ A *The Oxford English Dictionary* az „ökonómizmus” kifejezésre a következő meghatározást adja: hit a gazdasági okok és tényezők elsőbbségében. A *Webster's Third New International Dictionary* szerint olyan elmélet vagy nézőpont, amely meghatározó vagy elsődleges jelentőséget tulajdonít a gazdasági céloknak és érdekeknek. A *Collins World English Dictionary* szerint pedig olyan politikai elmélet, amely a gazdasági kérdéseket meghatározónak tekinti a társadalomban, figyelmen kívül hagyva vagy pusztán gazdasági tényezővé redukálva minden más tényezőt, amilyen például a kultúra, a nemzetiség stb.

kifejezni – más szavakkal a gazdasági szempontok, tények, értékek, érdekek és célok az *egyetlen* ilyen létező dolgok. Karl Marx talán a legismertebb és legbefolyásosabb hirdetője volt a gazdasági redukcionizmusnak, és azt is mondhatjuk, hogy az ökonomizmus jelenléte napjaink gondolkodásában kétségtelenül az ő hatásának köszönhető.

Az ökonomizmus nyomorúsága²⁵

Popper bírálta Marxot annak historicizmusa miatt; ez szerinte az a vélelem, hogy a történelem menetét a tudományos törvények előre meghatározzák. Ám Popper Marx historicizmusát ökonomizmusnak is nevezte, mivel

„Hegellel ellentétben Marx azt állította, hogy a történelemnek, sőt az eszmék történetének kulcsa az ember és természeti környezete, az anyagi világ kapcsolatának fejlődésében rejlik, vagyis gazdasági és nem szellemi életében.”

(Popper [1945b] 1999b, 104 – 2001, 290)

Nem tudom, Marx valaha is használta-e az ökonomizmus kifejezést.²⁶ Ám Popper használta, hogy jellemezze azt „...a kijelentés[t], hogy a társadalom gazdasági szervezete, a természettel folytatott anyagcserénk fundamentális jelentőséggel bír a társadalmi intézmények, és különösen a történeti fejlődés szempontjából” (Popper [1945b] 1999b, 106 – 2001, 292). Popper szerint ez „...tökéletesen helyénvaló, amennyiben a »fundamentális« fogalmát köznap értelemben használjuk, anélkül, hogy túlzott hangsúlyt fektetnénk rá”. (Popper [1945b] 1999b, 106 – 2001, 292) Ám Popper bírálta Marxot, mert ezt túlhangsúlyozta, és mert megpróbált minden gondolatot és eszmét a gazdasági viszonyokra redukálni. Azt mondta, hogy „...Marx ökonomizmusának általános jelentőségét aligha értékelhetjük túl...”, de „...egyes

²⁵ Az „Ökonomizmus nyomorúsága” Poppernek *A historicizmus nyomorúsága* című könyvére utal, amivel viszont Popper Marxnak *A filozófia nyomorúsága* című művére utal, amellyel Marx pedig Pierre-Joseph Proudhon *A nyomorúság filozófiája* című könyvére. Ezzel a kifejezéssel azt szerettem volna hangsúlyozni, hogy Popper szerint Marx historicizmusa az ökonomizmus mezében jelenik meg.

²⁶ Lenin, aki valóban használta ezt a kifejezést, bírálta az „ökonomizmus” marxi iskoláját, de ő valami egészen másra gondolt: arra a nézetre ugyanis, amely szerint a szocialista forradalom a fejletlen Oroszországban korai volt, és az orosz marxistáknak a tevékenységüket arra kellene korlátozniuk, hogy segítsék a munkásokat gazdasági helyzetük javításában. A kifejezésnek negatív felhangja van. Így gyakrabban fordul elő, hogy a gondolkodók másokat vádolnak ökonomizmussal, semmint hogy magukat nyilvánítanák a szószólóknak.

esetekben igen könnyen eshetünk abba a hibába, hogy túlértékeljük a gazdasági feltételek jelentőségét²⁷” (Popper [1945b] 1999b, 107 – 2001, 292).

Nem szeretném azt állítani, hogy az ökonomizmus minden híve redukcionista, vagy hogy mindenki, aki Marx híve, egyszersmind ökonomista is lenne, vagy hogy az ökonomizmus minden híve egyszersmind Marx híve is. Ellenkezőleg, sokan vélik úgy, hogy vannak szempontok, tények, értékek, érdekek és célok, amelyek alapvetően nem gazdasági természetűek, ezzel együtt a gazdasági szempontokat, tényeket, értékeket, érdekeket és célokat tekintik a legfontosabbnak. Sokan mások úgy vélik, hogy egyes marxista gazdasági programok szükséges feltételei a szabadságnak és igazságosságnak, amelyeket ők nem gazdasági kontextusban definiálnak, és sokkal alapvetőbbnek tartanak. Sok más ember szerint pedig legfontosabb értékeink és céljaink természetüket tekintve gazdaságiak, de pontosan azért utasítják el a szocializmust, mert azt gondolják, hogy ezeket az értékeket és célokat szocialista államban nem lehet realizálni.

Véleményem szerint Popper kritikája Marx ökonomizmusáról alapvetően helyes, és itt nincs is nagyon mit hozzátennem. Fontos azonban megérteni, hogy az ökonomizmus, amit Popper Marxnál bírált, korántsem korlátozódik csupán a marxizmusra, ellenkezőleg, tökéletesen illik a közgazdaságtan szabadpiaci megközelítésére is. Popper, ezt pontosan tudom, ugyanezt gondolta. Ám azért hangsúlyozom ezt, mert számos, Popper Marx-kritikájával egyetértő filozófus és társadalomtudós a saját gondolkodásában megőrzött olyan mozzanatokat, amelyeket nem nevezhetünk másnak, mint ökonomizmusnak, és mert némelyikük esetében ez Hayek hatásával magyarázható. Az előző fejezetben láthattuk, hogy Hayek véleménye szerint a szocialisták tévednek a gazdasági *tényeket* illetően, és ez a tévedésük kulcsfontosságú Hayek szocializmusbírálatában. Láttuk azt is, hogy Hayek szerint a tudományos kutatás bebizonyította, hogy a szocialista programok és célok tényszerűen és logikailag lehetetlenek, és ezért *nem lehetnek* sikeresek. Ez a nézet – hogy ti. a tudomány képes bebizonyítani, hogy a szocialista programok és célok tényszerűen és logikailag lehetetlenek – napjaink társadalmi és politikai gondolkodásának jelentős része számára továbbra is alapul szolgál, egyszersmind el is szegényíti azt. A továbbiakban tehát igyekszem bizonyítani, hogy az ökonomizmus, amit Popper Marxnál bírált, Hayek érveinek is rejtett – sőt néha nem is olyan nagyon rejtett – premisszája.

²⁷ Popper eredeti szövegében az e mondatban idézett két rész dőlt betűvel kiemelt. – *A szerk.*

Ezt nem a szocializmus apológiájának szánom. Ellenkezőleg, azt gondolom, hogy a szocializmus és az azt tápláló kollektívizmus fenyegetést jelent a szabadságra nézve. Ám azt is gondolom, hogy vannak más fenyegetések is a szabadságra nézve, és – ami ennél is fontosabb – a szabadság alighanem elbukik, ha elsősorban azért tartjuk becsben, mert szükséges vagy elégséges a gazdasági jólét számára.

Szabadság vagy jólét?

Fiatalkorában mind Popper, mind pedig Hayek vonzódott a szocializmus-hoz, és életük későbbi szakaszában mindketten rögzítették, hogy milyen feltételek mellett tartanak elfogadhatónak. A különbség a kétféle feltételrendszer között nagyon figyelemreméltó. Mindketten azon az alapon bírálták a szocializmust, hogy kevésbé hatékony, mint a kapitalizmus, és mert totalitarizmushoz vezet. Ám Popper azt mondta, hogy ő még mindig szocialista lenne, ha a szocializmust kombinálni lehetne az emberi szabadsággal (Popper 1992, 36)²⁸, Hayek pedig azt mondta, hogy kész lenne elfogadni a szocializmust, ha be lehetne bizonyítani, hogy legalább annyira hatékony és termelékeny, mint a kapitalizmus (Hayek [1988] 1989, 6 – 1992, 13–14).²⁹

Utolsó, *A végzetes önhittség* című könyvének első oldalain ezt írja:

„Hajlandó vagyok elismerni, hogy ha a meglevő gazdasági rend működésére és annak alternatíváira vonatkozó szocialista elemzések a tényeket tekintve valóban helyesek volnának, akkor el kellene fogadnunk azt a kötelezettséget, hogy a jövedelmek elosztása feleljen meg bizonyos erkölcsi elveknek, és hogy ez az elosztás csak úgy válna lehetővé, ha egy központi hatóságnak hatalmat adnánk a rendelkezésre álló erőforrások felhasználásának irányítására, továbbá ez feltételezné a termelőeszközök magántulajdonának eltörlését is. Ha például igaz lenne az, hogy a termelőeszközök központi irányítása legalább olyan nagyságrendű kollektív összterméket tud létrehozni, mint amekkorát mi most előállítunk, akkor ez valóban fölvetne

²⁸ Popper egy beszélgetés során azt mondta nekem, hogy ő még mindig szocialistának vallaná magát, ha „nem lenne ez a probléma a hatalommal”.

²⁹ Hayek a Notturmo által megjelölt helyen – ami azonos a szövegben következő, Notturmo által teljes terjedelmében idézett hayeki bekezdéssel – nem pontosan ezt mondja. – *A szerk.*

egy rendkívül súlyos erkölcsi problémát azzal kapcsolatban, hogy mindezt hogyan lehet igazságosan csinálni. Azonban más a helyzet.” (Hayek [1988] 1989, 6–7 – 1992, 13–14)

Popper viszont az *Open Society and the Democratic State* című írásában ezzel ellentétesen így fogalmaz:

„Véleményem szerint a piacgazdaság hatékonyabb, mint a központi-lag tervezett gazdaság. Ám azt is állítom, hogy hiba lenne a zsarnokságot közgazdasági érvek alapján elutasítani. Még ha igaz is lenne, hogy a központi-lag tervezett gazdaság jobb, mint a piacgazdaság, akkor is ellenezném a központi-lag tervezett gazdaságot, mert megvan a lehetősége, hogy annak révén az állam hatalma zsarnoksággá fajul. A kommunizmus ellen nem annak gyenge hatékonysága miatt kell fellépni, hanem azért, mert embertelen, és mert eredendő módon ellenségesen viszonyul a szabadsághoz. Ne adjuk el a szabadságunkat egy tál lencséért vagy az ígéretért, hogy a lehető legnagyobb termelékenységre és hatékonyságra tehetünk szert, még akkor sem, ha biztosak lehetünk abban, hogy valóban megvásárolhatjuk a hatékonyságot a szabadság árán.”

(Popper 2011, 239)

Ezekkel a kontrafaktuális állításokkal a szerzőknek nem az volt a célja, és én sem prezentálom így – ezért nem is lenne helyes így olvasni vagy értelmezni –, mintha ezek érvek lennének a szocializmus mellett. Hayek nem gondolta, hogy a szocializmus valaha is ugyanolyan hatékony és termelékeny lehet, mint a piac. Poppernek is komoly fenntartásai voltak abban a vonatkozásban, hogy a szocialisták képesek-e valaha is ellenállni a csábításnak, hogy a megnövekedett állami hatalmat a szabadság megkurtítására használják fel. Ám érveik, amint az a két fent idézett bekezdésből kitűnik, merőben ellentétesek egymással.³⁰

³⁰ E hayeki bekezdés olvasata szerintem természetesen az, hogy talán kénytelenek lennénk igazságosabb jövedelemelosztást érvényesíteni, ha például be lehetne bizonyítani, hogy a központosított tervezés legalább annyira hatékony és termelékeny, mint a piac. Hayek néhány barátja szerint azonban Hayek „bizonyos erkölcsi elvekre” tett utalása kizárja ezt az értelmezést, mert Hayek a szocializmust erkölcsstelennek tartotta. Ám ezzel az értelmezéssel egyértelműen szemben áll az, hogy Hayek felismerte: a szocialisták azon az alapon érvelnek a jövedelmek egyenlőbb elosztása mellett, amit ők tekintenek erkölcsi elveknek – és legalábbis részben azért bírálta őket, mert egy, a bővített rend keretében spontán módon létrejött erkölcsi rendszert egy saját maguk által kialakított rendszerrel igyekeztek helyettesíteni. Ugyanebben a kontextusban a következőket írja: „A szocializmus

A kérdés még érdekesebb lesz, ha felidézzük, hogy Hayek szerint a központosított tervezés *szükségképpen* totalitarizmushoz vezet. Mert bár egyértelmű, hogy szerinte a szocializmus tényszerűen is, logikailag is lehetetlen, arra semmilyen magyarázatot nem ad, hogy miért ne adhatnánk egy központi hatóságnak jogkört a jövedelmek újraelosztására úgy, hogy egyszersem megőrizzük a szabadságunkat. Épp ellenkezőleg, a gondolatmenete mintha azt sugallná, hogy a totalitarizmus, amit a központosított tervezés maga után von, akár elfogadható is lenne – sőt valójában *kötelességünk* lenne bevezetni a vele járó *súlyos erkölcsi problémák* ellenére –, feltéve, hogy legalább ugyanolyan szintű termelékenységet biztosít, mint a piac.

Épp ez az a megközelítés, amelyet Popper elutasít, amikor így fogalmaz:

„Ne adjuk el a szabadságunkat egy tál lencséért vagy az ígéretért, hogy a lehető legnagyobb termelékenységre és hatékonyságra tehetünk szert, még akkor sem, ha biztosak lehetünk abban, hogy valóban megvásárolhatjuk a hatékonyságot a szabadság árán.”

E két gondolatmenet eltérő alapértékeket tételez fel – az ökonomizmus elfogadását vagy elvetését –, ami a liberális irányzat leglényegét érinti. Az pedig, hogy Popper és Hayek egyaránt azon az alapon utasította el a szocializmust, hogy nem hatékony, és jellemzően totalitarizmushoz vezet, nem elegendő ok, hogy ezt figyelmen kívül hagyjuk. Itt ugyanis a prioritásokról van szó; arról, hogy minek van elsőbbsége. Sőt a dolog ironiája, hogy arról az árról is, amit hajlandók vagyunk vagy kellene lennünk megfizetni, hogy az általunk élvezett szabadságot a gyermekeink is élvezhessék. A kér-

követelményei nem a civilizációt lehetővé tevő, a bővített rendet kialakító tradíciókból származtatott erkölcsi következtetések. A szocialisták a racionálisan tervezett erkölcsi rendszereket léptetnék ezen tradíciók helyébe, melyek vonzása az ígért következmények ösztöneinkre ható vonzerejétől függ.” (Hayek [1988] 1989, 7 – 1992, 14) Ám ettől teljesen függetlenül állítom, hogy a kérdéses bekezdés értelmetlen lenne, ha feltételeznénk, hogy bármi más jelent, mint amit Hayek hajlandó volt elismerni, nevezetesen, hogy rákényszerülhetnénk a szocializmus elfogadására, ha az ő gazdasági elemzése téves. Végül soron azt mondja ugyanis, hogy a jövedelmeknek az a fajta elosztása, amire ő gondol – az, amelyik megfelelne „bizonyos erkölcsi elveknek” –, csak akkor lenne megvalósítható, ha valamilyen központi hatóságot felruházunk a hatalommal, hogy közvetlenül irányítsa a rendelkezésre álló erőforrások felhasználását, illetve feltételezi a termelőeszközök magántulajdonának felszámolását (Hayek [1988] 1989, 6 – 1992, 13). Ám nem könnyű megérteni, hogy a javak *egyenlőtlen* elosztása miért lenne szükségessé központosított tervezést, illetve a magántulajdon felszámolását. Hayek mindenesetre amellett érvelt, hogy a jövedelmek egyenlő elosztásához szükség van ilyen intézkedésekre. Végül pedig az általam elvetett értelmezés alapján nincs okunk azt mondani, hogy „...ez valóban fölvetne egy rendkívül súlyos erkölcsi problémát azzal kapcsolatban, hogy mindezt hogyan lehet igazságosan csinálni.” Ám az én értelmezésem mellett a helyzet teljesen egyértelmű. Az ugyanis, hogy szerinte a szocializmus erkölcstelen.

dés dióhéjban az, hogy a szabadságot azért kell értékelnünk, mert értékes, vagy azért, mert haszonnal jár. Úgy kell-e tekintenünk a szabadságot, mint ami önmagában jó, azaz önmagában értékes, vagy csupán eszköznek a jólét biztosításához, amiről akár le is mondhatunk, ha és amennyiben már nem szolgálja ennek a célnak az elérését. Olyan kérdés ez, ami még ma is nagyon aktuális mind a Nyugaton, mind az ún. fiatal demokráciákban. Így tekintettel arra, hogy Hayek és Popper a 20. századnak a szabadság mellett elkötelezett legnagyobb gondolkodói közé tartoztak, érdemes részletebben megvizsgálni a nézeteik között ebben a vonatkozásban meglévő különbségeket.

Egyéni, politikai, belső és gazdasági szabadság

Mielőtt tovább mennék, szeretnék egy olyan kérdéssel foglalkozni, amely szükségképpen értelmezési problémákat vet fel. Az ökonomizmus kérdése, ahogy én meghatároztam, arról szól, hogy vajon a gazdasági kérdések elsőbbséget élvezzenek-e a szabadsággal kapcsolatos megfontolásokkal szemben. Ám Hayek a *The Constitution of Liberty* című könyvében többféle szabadságot különböztet meg – többek között egyéni, politikai, belső, francia, angol, anglikán és gallikán szabadságot –, és néhány ezek közül csak érintőlegesen kapcsolódik, ha kapcsolódik egyáltalán ahhoz a szabadsághoz, amelyet védelmezni szeretett volna. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy a *The Constitution of Liberty* című könyvében *nem* beszél a gazdasági szabadságról, bár ahogy ezt már láthattuk, az *Út a szolgasághoz* című könyvében ezt minden egyéb szabadság előfeltételének tekinti. Célszerű beszélnünk tehát a különböző szabadságokról, ha meg akarjuk határozni, hogy mik is voltak Hayek prioritásai.

Hayek úgy vélte, hogy „a szabadság csak az emberek közötti kapcsolatokban értelmezhető, és megsértésének egyetlen formája a más emberek által megvalósuló kényszerítés” (Hayek [1960] 1990, 12). Azt is mondja, hogy ezért az így meghatározott szabadságot nem célszerű összekeverni a hatalommal vagy az olyan alternatívákkal, amelyek adott esetben növelhetik választási lehetőségeinket. Ily módon tehát éles választóvonalat húzott aközött, amit „egyéni szabadságnak” nevezett – ami az ő meghatározásában mentesség a kényszerítéstől és „függetlenség másvalaki korlátlan akaratától” (Hayek [1960] 1990, 12) –, illetve aközött, amit egyesek „politikai szabadságnak” neveznek, ami lehetővé teszi az emberek számá-

ra, hogy részt vegyenek a kormányzatuk megválasztásában, a törvények meghozatalában és azok végrehajtásának az ellenőrzésében (Hayek [1960] 1990, 13). Szerinte az egyéni szabadság öt alapvető jogot foglal magában: 1) a jogi státust, amelynek révén az illető közösség védelemben részesített tagjai lehetünk, 2) a védelmet az önkényes letartóztatással szemben, 3) a szabad munkaválasztás jogát, 4) a szabad mozgás jogát, 5) a tulajdonhoz való jogot (Hayek [1960] 1990, 20). Úgy vélte továbbá, hogy a politikai szabadság talán önmagáért is kívánatos, de egy szabad nép a szónak ebben az értelmében nem feltétlenül szabad emberekből áll, és ahhoz, hogy valaki egyénként szabad legyen, nem feltétlenül kell rendelkeznie ezzel a fajta szabadsággal (Hayek [1960] 1990, 13). A szabadság kérdése Hayek számára mindig annak a kérdése, hogy mennyire áll szabadságunkban a terveink és az általunk megválasztott célok megvalósítása azon *kényszerek figyelembevétele mellett, amelyeket mások teremtettek azzal a céllal, hogy megtegyük azt, amit ők akarnak tőlünk* (Hayek [1960] 1990, 13). Mint írja, a szabadság előfeltétele, hogy az egyén számára garantáljanak privát szférát, amibe mások nem hatolhatnak be, illetve biztosítsanak olyan körülményeket, amelyekbe mások nem avatkozhatnak be (Hayek [1960] 1990, 13). Ám arra is figyelmeztet, hogy az egyéni szabadság széles körben tapasztalható összekeverése a szabadsággal mint hatalommal szükségképpen azt jelenti, hogy az előbbi a vagyonnal azonosítjuk (Hayek [1960] 1990, 17).

Hayek ezen túlmenően különbséget tett az egyéni szabadság és aközött, amit „belső”, „szubjektív” vagy „metafizikai” szabadságnak nevezett. Mint írja, az embernek olyan mértékben van belső szabadsága, amilyen mértékben a cselekedeteit nem a fellángolásai és a körülményei, hanem a saját akarata, elvei és az értelme irányítják (Hayek [1960] 1990, 15). Szerinte a belső szabadság szorosan kapcsolódik az egyéni szabadsághoz, ám azt is mondja, hogy az előbbi az illető akaraterejétől függ, és nem attól, hogy mások kényszerítik vagy sem – bár elismeri, hogy ezek néha szintén kapcsolatban állnak egymással, mert ugyanazok a körülmények, amelyek egyesek számára kényszerítőek, mások számára egyszerűen csak nehézséget jelentenek, és a különbséget az érintettek akaratereje közötti különbség jelenti (Hayek [1960] 1990, 15).

A gazdasági szabadság más dolog. Hayek nem szerette ezt a kifejezést, mert úgy gondolta, hogy a szocialisták emelték át a saját illiberális céljaikra.³¹ Ahogy az 1. fejezetben láthattuk, Hayek úgy gondolta, hogy a politikai

szabadság értelmetlen gazdasági szabadság nélkül, illetve hogy a gazdasági szabadság minden más szabadság előfeltétele. Ám ezt a kifejezést ironikus értelemben használja, amit még ki is emel azzal, hogy hozzáteszi: az a gazdasági szabadság, amiről ő beszél, tökéletesen más, mint amit a szocialisták akarnak. Szerinte a gazdasági szabadság abban az értelemben, ahogy a szocialisták használják – a „gazdasági szabadság”, ami nélkül szerintük a politikai szabadságnak nincs értelme – csak más megnevezése a hatalomnak vagy a gazdagságnak (Hayek [1944] 1976, 29–30 – 1991, 51). És az is világosnak látszik, hogy a Hayek szerint minden más szabadsághoz szükséges gazdasági szabadság nem más, mint az az egyéni szabadság, amelyet ő a fentebb említett öt alapvető szabadságjoggal társított.

Ám itt arról van szó, hogy Hayek szerint a tervezés az egyéni szabadságot semmisíti meg, nem a politikait, és hogy az egyéni, nem pedig a politikai szabadság megsemmisítése eredményezi a totalitarizmust. Hayek kifejti, hogy a politikai szabadság – a demokrácia – értelmetlen lehet gazdasági szabadság nélkül, ám ettől még létezhet. És itt fontos megértenünk, hogy Hayek nem csupán azt gondolta, hogy a demokrácia kiállása a „politikai szabadság” mellett összeegyeztethető a totalitarizmussal, de azt is állította, hogy „totalitárius” demokrácia valójában a „szociális demokráciával” egyenlő, szemben a „liberális demokráciával” (Hayek [1960] 1990, 55–56). Sőt véleményem szerint eléggé egyértelmű, hogy Hayek egyáltalán nem gondolta, hogy a politikai szabadság vagy a demokrácia valódi szabadság lenne, vagy másképpen szólva úgy gondolta, hogy a politikai szabadság csak akkor lesz valódi szabadság, ha egyéni szabadsággal párosul, ami egyebek között biztosítja a tulajdonhoz való jogot. Ez szerintem abból a nézetéből következik, hogy a gazdasági szabadság minden más szabadság előfeltétele.

Popper egyetértett Hayekkel abban, hogy a demokrácia nem képes a szabadság garantálására, és ezért könnyebben alakul át zsarnoksággá olyan országokban, amelyekben a szabadságnak nincsenek erős hagyományai (Popper 2011, 243). Ám Hayekkel ellentétben azt is gondolta, hogy mindezen a demokrácia az alapja, és hogy demokratikus ellenőrzés híján nem lenne semmi, ami meggátolná, hogy a kormányzatok a politikai és gazdasági hatalmukat egészen más célokra használják, mint az állampol-

³¹ „A politikai szabadság nagy hirdetőinél e szó ugyanis a kényszermentességet jelentette, a szabadságot a többiek önkényes hatalmától, az eloldódást azoktól a kötelékektől, amelyek az egyént választási lehetőség híján hagyták és arra kényszerítették, hogy fölébe rendelt emberek parancsainak engedelmeskedjen.” (Hayek [1944] 1976, 29–30 – 1991, 51) És ez természetesen közelebb áll ahhoz, amit ő a *The Constitution of Liberty* című művében „egyéni szabadságnak” nevezett.

³¹ Ez mellelleg a „politikai szabadságra” is igaz. Az *Út a szolgasághoz* című könyvében Hayek ezt írja:

gárok szabadságának a védelme (Popper [1945b] 1999b, 127 – 2001, 309). A 3. fejezetben látni fogjuk, hogy Poppernek és Hayeknek nagyon eltérő elképzeléseik voltak a demokrácia természetéről, és hogy a Hayek által javasolt eljárási reformok egynémelyike, ha megvalósítanák, könnyen olyan rendszerre alakítanák a demokráciát, amit Popper zsarnokságnak tekintene. Most azonban az ökonomizmussal foglalkozunk, és azzal, hogy vajon – ahogy állítom – Hayek ténylegesen ezt képviselte-e.

Hayek érvelése az egyéni szabadság mellett

Popper és Hayek nem értett egyet a gazdasági és a politikai szabadság közötti kapcsolatot illetően. Hayek, ahogy az 1. fejezetben láttuk, úgy vélte, hogy a gazdasági szabadság minden más szabadság előfeltétele, és hogy logikailag összeegyeztethetetlen a központosított tervezéssel. Popper viszont, ahogy az 1. fejezetben ugyancsak láthattuk, úgy vélte, hogy a kollektívizmus fenyegetést jelent a szabadságra nézve, de a szabadságot nem lehet megvédeni, ha nem sikerül előrelépni az egyenlőtlenségek mérséklése terén, és hogy nincs olyan *a priori* indok, ami miatt ne lehetne kísérletezni a termelési eszközök társadalmasításával a helyzet javítása érdekében.

E nézetkülönbségek hatására gondolta Popper, hogy a szabadságot csak fokozatosan haladó társadalommérnökségi kísérletekkel lehet megmenteni, Hayek pedig úgy gondolta, hogy az ilyen kísérletek csaknem biztosan a szabadság sérülését eredményezik.

Popper úgy vélte, hogy az állam alapvető feladata polgárainak a védelme (Popper [1945a] 1999a, 110 – 2001, 113). Szerinte az állam alapvető elve az kell, hogy legyen, hogy „maximalizálja minden egyes egyén szabadságát azokon a korlátokon belül, amelyeket mások szabadsága jelent” (Popper 1997, 36). Előszóval idézte Oliver Wendell Holmes megjegyzését, amely szerint valaki öklének a szabadságát másvalaki orrának a közelsége korlátozza (Popper 1997, 36). Úgy vélte tehát, hogy az államnak valamennyire korlátoznia kell polgárai szabadságát, ám ennek annyira egyenlően kell történnie, amennyire csak lehet, azaz nem szabad túlmennie a szabadság egyenlő mértékben történő korlátozásához szükséges mértéken (Popper [1945a] 1999a, 110 – 2001, 114). Hayek minden jel szerint valamennyi pont tekintetében egyetértett Popperrel. Ám Popper inkább hajlandónak látszott elfogadni saját cselekvési szabadságának a korlátozását az állam által, amennyiben a megmaradó szabadság védelme biztosított

(Popper [1945a] 1999a, 110 – 2001, 113), és inkább hajlandó volt elfogadni gazdasági szabadsága korlátozását, *feltéve*, hogy attól okkal várható politikai szabadságának a megerősítése.

Hayek nem beszél arról, hogy milyen következményei lennének a szabadságra nézve annak, amikor azt mondja, hogy el kellene fogadnunk a központosított tervezés bevezetését, ha a szocialisták gazdasági elemzése megállná a helyét. Ám nincs okom annak feltételezésére, hogy Popper feladta volna ezeket az eszméket, amikor azt mondta, hogy ne adjuk el a szabadságunkat egy tál lencséért. Erre részben azért hívom fel a figyelmet, mert kettőjük ökonomizmussal kapcsolatos álláspontjának megítélésében nem tartom lényeges szempontnak, hogy vajon a gazdasági szabadság előfeltétele-e a politikai szabadságnak vagy sem, részben pedig azért, mert szerintem Hayek azt is mondja: ha a szocializmusról bebizonyosodik, hogy legalább annyira hatékony és termelékeny, mint a piac, esetleg a totalitarizmust is el kellene fogadnunk.

Szeretném ismételtelen leszögezni: nem gondolom, hogy Hayek valaha is azt hitte, a szocializmusnak komoly esélye lenne arra, hogy igaza legyen a tényeket illetően, vagy hogy bármikor is komoly eséllyel kerülhetünk olyan helyzetbe, hogy kénytelenek vagyunk a totalitarizmust választani. Ám azt sem gondolom, hogy ne lett volna tisztában kijelentése következményeivel. Ellenkezőleg, azt gondolom, hogy a feszültség e két eszme között – az egyik, mely szerint a központosított tervezés totalitarizmust von maga után, és a másik, amely szerint ha ő tévedne a tényeket illetően, akkor lehet, hogy a jövedelmek újraelosztását biztosítandó be kellene vezetnünk a központosított tervezést – szerepet játszott a gondolataiban, amikor azt mondta: komoly erkölcsi problémát jelentene, hogy ezt miként lehet igazságosan végrehajtani. És véleményem szerint pontosan azért kellett nagyon is tudatában lennie e probléma komoly voltának, mert ő maga oly határozottan állította, hogy a központi tervezés totalitarizmust von maga után.

Hayek „Planning, Science and Freedom” című cikke csak egy példa. Hayek ebben az írásban amellet érvelt, hogy „a gazdasági tervezés elkerülhetetlenül az egyéni szabadság és a szellemi szabadság elnyomásához vezet, egyszersmind oka is annak – amit »totalitárius» rendszerként ismerünk” (Hayek 1941, 582–583). Ezt a bekezdést érdemes a kontextusában idézni, mivel Hayek azt is mondja, ellentétben azzal, amit én kitarthatóan állítok, hogy a tervezés gyenge hatékonysága „nem az egyetlen, sőt még csak nem is a legfontosabb probléma” (Hayek 1941, 582), amivel a szocialista tervezőknek szembe kell nézniük:

„Mivel a központosított tervezéssel kapcsolatos vita olyannyira összekapcsolódott a közgazdaságtan tudományos érvényességét tárgyaló vitával, röviden foglalkoznom kell ezekkel a kérdésekkel. Ám ez nem szabad, hogy elvonjon bennünket a fő témánktól. A központosított tervezés technikai értelemben vett alsóbb- vagy felsőbbrendűsége a versennyel szemben nem az egyetlen, sőt nem is a legfőbb probléma. Ha a gazdasági hatékonyság lenne az egyetlen, ami ennek a vitának a tétje, a tévedés kockázata még mindig csekély lenne a tényleges veszélyekhez képest. Ám éppúgy, ahogy a központosított tervezés állítólagosan nagyobb hatékonysága nem az egyetlen érv, amelyet a központosított tervezés mellett felhoznak, az ellenvetések sem korlátozódnak annak ténylegesen gyenge hatékonyságára. Sőt el kell ismerni, hogy ha a jövedelmek elosztását az egyének és csoportok között bármilyen előre megállapított abszolút mérce szerint szeretnénk elvégezni, akkor a központosított tervezés az egyetlen módszer, amellyel ezt meg lehet csinálni. Mondhatnánk – és valójában mondták is –, hogy megérné megelégedni kisebb hatékonysággal, ha ezáltal igazságosabb elosztáshoz jutunk. Ám sajnos ugyanazon okok, amelyek egy ilyen rendszerben lehetővé teszik a jövedelemelosztás kézben tartását, egyszersmind olyan önkényes hierarchikus rend bevezetését is szükségessé teszik, amely meghatározza minden egyén státusát és az emberi lét gyakorlatilag minden értékének a helyét. Röviden, ahogy mára már egyre többen felismerik, a gazdasági tervezés elkerülhetetlenül az egyéni és szellemi szabadság elnyomásához vezet, egyszersmind oka is annak – amit »totalitárius« rendszerként ismerünk. Ahogy két kiváló mérnök a *Nature*-ben fogalmazott, »a diktatórikus hatalomra épülő állam ... és a központosított tervezés a dolog lényegét tekintve egy és ugyanaz.«”

(Hayek 1941, 582–583)

Az ilyen bekezdések alapján azt gondolhatjuk, hogy Hayek egyáltalán nem volt az ökonomizmus híve, sőt hogy valójában éppannyira ellenezte azt, mint Popper. Ezt a benyomásunkat az is megerősíti, hogy a „Planning, Science and Freedom” című cikkben Hayek rögtön hozzáteszi: „az okok, amelyek miatt a központosított tervezési rendszer szükségképpen totalitárius rendszert eredményez, meglehetősen egyszerűek” (Hayek 1941, 583). Arról van ugyanis szó, hogy

„Bárki is legyen, aki ellenőrzése alatt tartja az eszközöket, döntenie kell, milyen célokat szolgáljanak. Mivel a jelenlegi feltételek között a gazdasági tevékenység ellenőrzése az anyagi eszközök ellenőrzését jelenti gyakorlatilag minden célunk esetében, ez ellenőrzést jelent szinte minden tevékenységünk felett. A tervezésben irányadó részletesen kimunkált értékskála természete lehetetlenné teszi, hogy ezt bármennyire is demokratikusnak nevezhető módon alakítsák ki. A tervezett rendszer igazgatója a saját értékskáláját, a saját célhierarchiáját kell, hogy érvényesítse, aminek, ha azt akarjuk, hogy az alapján meghatározható legyen a terv, tartalmaznia kell egy egyértelmű rangsort, amelynek el kell hitetnie az emberekkel, hogy a kiválasztott célok helyesek. A terv vagy az annak alapjául szolgáló ideológia bármilyen bírálatát szabotáznak kell, hogy minősüljön. Nem lehet gondolatszabadság, sajtószabadság ott, ahol arra van szükség, hogy mindent egyetlen gondolatrendszer kormányozzon. Elméletben a szocializmus talán szeretné előmozdítani a szabadságot, de a gyakorlatban bármilyen kollektívizmus, ha következetesen valósítja meg, szükségképpen a fasizmusban, a náciizmusban és a kommunizmusban közös jellemző vonásokat mutatja fel. A totalitarizmus nem más, mint következetes kollektívizmus; annak az elvnek a könyörtelen végrehajtása, amely szerint az »egész előbbre való az egyénnél«, és a társadalom tagjait egyetlen akarat irányítja, amely vélhetően az »egészet« képviseli.”

(Hayek, 1941, 583)

Így tehát a szocializmus és annak konzisztens kollektívizmusa nem egyszerűen totalitarizmushoz vezet. Ez egyszerűen *maga* a totalitarizmus. A központosított tervezés gyenge hatékonysága nem az egyetlen, sőt nem is a fő probléma a szocializmussal. Nem csupán azért ellenezzük, mert gazdasági értelemben rossz. És az egyéni szabadságot sem csak azért értékeljük, mert nagyobb gazdasági hatékonysághoz és termelékenységhez vezet. Az értékskála, amelyre a tervezésnek szüksége van, nem határozható meg demokratikus eszközökkel, és azért ellenezzük, mert megsemmisíti az egyéni szabadságot.

Ezen a ponton könnyű lenne arra a következtetésre jutni, hogy Hayek az egyéni szabadságot önmagáért való, önmagában értékes célnak tekintette, amit pusztán azért érdemes birtokolnunk, mert az, ami. Sokan valóban erre a következtetésre jutnak. Ám Hayek nem így érvelt. Szerinte a szabadság

elsősorban azon előnyök miatt értékes, amelyeket a társadalom számára lehetővé tesz, és ez az előny, fejtette ki, abban áll, hogy végső soron egyedül ez teszi lehetővé, hogy emberi lények „nagy számban” fennmaradjanak.

Hayek a *The Constitution of Liberty* című könyvben azt írja, hogy az egyéni szabadság mellett felhozott érvei elsősorban arra a felismerésre épülnek, hogy mindannyian szükségképpen tudatlanok vagyunk sok olyan tényező vonatkozásában, amelyek céljaink eléréséhez és jólétünk biztosításához szükségesek (Hayek [1960] 1990, 29); hogy nem annak szabadsága a lényeg, hogy megtehessük, amit kell, vagy amit akarunk, hanem annak szabadsága, hogy megtehessük azokat a dolgokat, amelyekre a társadalomnak szüksége van (Hayek [1960] 1990, 32); és hogy az egyéni szabadság mellett felhozott érveinek jelentős része elvész, ha nem alkalmasak annak bizonyítására, hogy bizonyos életmódok sikeresebbek, mint mások (Hayek [1960] 1990, 85). Más szóval az egyéni szabadság a következményei miatt értékes: azért, mert lehetővé teszi a piac bővített spontán rendjének a működését, és mert a piac az egyének között szétszóródott tudás felhasználásával lehetővé teszi a gazdasági jólétet, ami viszont lehetővé teszi nagyszámú ember fennmaradását. Hayek azt állítja, hogy ha a kapitalizmus hozta létre a proletariátust, akkor ezt elsődlegesen azért tette, hogy lehetővé tegye nagyszámú ember fennmaradását és sokasodását (Hayek [1960] 1990, 119).

Darwin óta megszoktuk, hogy amikor valamit az életben maradás szempontjából tartunk értékesnek, akkor ezt nagyjából-egészében azonosítsuk az adott dolog önmagért való értékével. Ám azok számára, akik azt mondták: „Adj nekem szabadságot, vagy adj nekem halált!”, vagy Szókratész számára, aki kiitta a méregpoharat, nem ez volt a szempont. Az ökonomizmus szépsége abban áll, hogy nagyon világosan megindokolja, miért van szükség szabadságra, és ez olyasvalami, amivel a legtöbb ember, ha ugyan nem mindenki, könnyen azonosulni tud. Ám ez az indoklás aligha kielégítő bárki számára, aki ténylegesen az életét kockáztatja szabadságának védelmében. Az ökonomizmus nyomorúsága pedig abban áll, hogy számára a szabadság értéke végső soron empirikus tények függvénye – igaz-e, hogy a piac hatékonyabb, mint a tervezés, és hogy más gazdasági berendezkedéseknél inkább képes biztosítani emberi lények „nagy számban” történő fennmaradását –, amelyek igazsága, mint minden empirikus tény igazsága konkrét körülmények függvénye egy olyan világban, amely idővel változhat.

Ez röviden azt jelenti, hogy azok, akik számára a szabadság elsősorban a gazdasági következményei miatt értékes, könnyen elvethetik, ha és

amennyiben úgy vélik, hogy ezek a gazdasági előnyök már nem annyira nyilvánvalók, vagy ha és amennyiben rájönnek, hogy ezekre az előnyökre miként lehet a szabadság nélkül is szert tenni.

Szókratikus szabadság és kényszerítés

Szókratész ebben az összefüggésben érdekes példával szolgál, annál is inkább, mert egyrészt Popper a maga szabadságideálját jórészt a szókratikus eszmény alapján alakította ki, másrészt pedig a szókratikus eszmény a kérdés lényegét érinti. Popper 1964. október 20-án, miután elolvasta a *The Constitution of Liberty* című könyvet, ezt írta Hayeknek:

„Szükségessé válhat (mondjuk, a gondolat történetének megértése érdekében), hogy megkülönböztessünk itt egy nagyon hasonló, ám de valamennyire mégis más »belső szabadságot«, amelyet »szókratikus szabadságnak« nevezhetnénk, és amely érdekes módon kapcsolódik a Te szabadságkonceptiódhoz és a belső szabadsággal kapcsolatos konceptiódhoz. Sőt úgy vélem, ez a koncepció meg is jelenik a könyvedben a 138. oldalon (8–9. sor) »belső erő« megnevezés alatt. Ez kapcsolódik a szabadságkonceptiódhoz, mert nulla belső erő esetén bármilyen aktust kényszerítésnek tekinthetünk, ami nem lenne az egy átlagos belső erővel rendelkező ember esetében, így aztán az egyik lehetőség arra, hogy növeljük a kényszerítéstől való szabadságunkat, nyilvánvalóan abban áll, hogy növeljük a belső erőnket, ami pedig a szókratikusok eszménye volt.”

(Popper 1964)

A probléma lényege nyilván az, hogy mit tekintünk kényszerítésnek. Hayek az „egyéni szabadság” fogalmát úgy határozta meg, mint az önkényes kényszerítés hiányát, és azt mondta, hogy a „szabadság” definíciója nála végső soron a „kényszerítés” definíciójának a függvénye. Ám nem könnyű megérteni azt, ahogyan a „kényszerítés” kifejezést értelmezi, és még nehezebb megérteni, hogy ez miként oldja meg a problémát. Mert a probléma természetesen abban áll, hogy az, hogy valakit kényszerítenek-e, és milyen mértékben, nemhogy önkényesen, attól függ, hogy az illető kifejlesztett-e magában és milyen mértékben szókratikus szabadságot, ahogy Popper tanácsolja.

A „kényszerítés” Hayeknél azt az ellenőrzést jelenti, amelyet valaki egy másvalaki környezete vagy körülményei fölött gyakorol, ami ezt a másvalakit megakadályozza a saját céljai saját terveinek megfelelő módon való elérésében, például abban, hogy elkerüljön valami nagyobb bajt, vagy arra kényszeríti, hogy valaki más céljai érdekében tevékenykedjen (Hayek [1960] 1990, 20–21). A kényszerítés ily módon az, amit az egyik ember tesz egy másikkal. A kérdés, hogy valakinek a körülményei valaki másnak az ellenőrzése alatt állnak-e, és hogy olyan cselekedetekre kényszerül-e, amelyek nem az ő céljait szolgálják, meghatározó fontosságúvá válik, amikor el akarjuk dönteni, hogy az illetőt cselekedeteiben kényszerítették vagy sem. Sok olyan helyzet adódik ugyanis az életben, amikor is valami olyanra kényszerülünk, amit nem akarunk, hogy ezzel egy nagyobbnak gondolt rosszat elkerüljünk. Vegyük azt a szélsőséges, de nagyon reális példát, amikor olyan helyzetben találjuk magunkat, hogy a túlélés érdekében emberevésre kényszerülünk. Ám kényszerítésről csak akkor beszélhetünk, ha a választási lehetőségeinket ilyen helyzetekben valaki más tartja az ellenőrzése alatt. Ha a választási lehetőségeinket nem másvalaki tartja az ellenőrzése alatt – magyarul csak olyan lapokkal kell játszanunk, amelyeket a természet osztott nekünk –, akkor nem történt kényszerítés. A kényszerítés Hayek számára azt is jelenti, hogy az egyik ember cselekedeteit egy másik ember akarata irányítja; hogy ezek ennek a másik embernek a céljait, nem pedig a saját céljait szolgálják (Hayek [1960] 1990, 133). És itt az a gondolat is fontos, hogy a kényszerítésnek szükségképpen része, hogy valaki másnak a céljait, nem pedig a sajátunkat kell elérni. Ha nem így lenne, bármilyen foglalkoztatást kényszerítésnek tekinthetnénk. Ám ha az én cselekedeteim a te akaratodat kell, hogy szolgálják, ami viszont a te céljaidat is, de az én céljaimat is szolgálja – hogy ti. kenyér kerüljön az asztalomra –, akkor nem beszélhetünk kényszerítésről. És végül az, hogy csak *cselekedetek* lehetnek a kényszerítés tárgyai, szintén kulcsfontosságú. A cselekedet Hayeknél választást foglal magában, és nem beszélhetünk kényszerítésről mindaddig, amíg van választási lehetőségünk. Még akkor is van választási lehetőségem, ha pisztolyt nyomnak a fejemhez. Mondhatnánk, hogy ez *választás* két cselekvési alternatíva között; az egyik kényszerítés alatti, a másik nem. Ám ha fizikailag kényszerítenek – például te az ujjam erejét a magadéval legyőzve arra kényszerítéd az én ujjamat, hogy húzza meg a ravaszt –, akkor valójában nem én, hanem te húzod meg a ravaszt, ezért Hayek fel fogása szerint nem történt kényszerítés. Ebben az esetben nem volt vá-

lasztásom, és ha fizikailag kényszerítették, akkor nem is cselekedtem. Ha pedig nem cselekedtem, nem is volt szó kényszerítésről.

Nem vagyok meggyőződve arról, hogy Hayek „kényszerítés” definícióját különösebben eredetinek kellene tekintenünk. Ellenkezőleg, sokan például a kényszerítés tankönyvi esetének tartanák, ha valakit fizikailag arra kényszerítenek, hogy meghúzza egy pisztoly ravaszát. Hayek azon állításával összevetve pedig, hogy a szabadság *egyedül* a másvalaki által végrehajtott kényszerítés révén sérülhet (Hayek [1960] 1990, 12), kiváltképp furcsa azt mondani, hogy ilyen esetben nem történt kényszerítés. Bizonyosan korlátozod a szabadságomat, ha fizikai erőmet legyűrve arra kényszerítéd az ujjamat, hogy olyan mozdulatot hajtson végre, amelyet nem akarom, hogy végrehajtsa. Ezek a példák arra utalnak, hogy Hayek „kényszerítés” definíciója túlságosan szűk. Más példák viszont arra utalnak, hogy ez a definíció túlságosan tág is. Kényszerítünk valakit, amikor rábírjuk őt arra, hogy azt tegye, amit mi akarunk. Ám ha igazán cselekedetről van szó, akkor az illető képes kell, hogy legyen a választásra. És ha képes a választásra, akkor kell, hogy legyenek választási lehetőségei is. Ám ha vannak választási lehetőségei, akkor választhatja azt is, hogy nem a mi akaratunkat szolgálja. Ha pedig ezt megteheti – és Hayek szerint erre képesnek kell lennie, ha valódi kényszerítésről van szó –, akkor pontosan mit jelent az, ha azt mondjuk, hogy *kényszerítették*, ráadásul *mi* kényszerítettük arra, hogy a sajátja *helyett* a mi céljainkat szolgálja?

Itt Hayeknek az a nézete, hogy kényszerítésre akkor kerül sor, amikor az egyik ember cselekedetével kényszerűen nem a saját, hanem más ember akaratának tesz eleget, különösen problematikusnak tűnik. Mert még ha úgy is döntök, hogy a te akaratodnak teszek eleget csupán azért, hogy elkerüljek valamilyen még fájdalmasabb következményt, vajon nem arról van-e szó, hogy ezzel egyidőben a saját céljaim érdekében is cselekszem? Hayek azonban azt mondja, hogy a kényszerítés azt jelenti, hogy bár az egyén dönt, de akarata valaki másnak az eszköze lett, mert a rendelkezésre álló alternatívákat úgy manipulálták, hogy azt a magatartást válassza, ami a legkevésbé fájdalmas a számára (Hayek [1960] 1990, 133). Ezzel pedig az ismeretelméleti problémák Pandora szelencéje tárul fel: miképpen állapítható meg, hogy az egyén cselekedetei, nézetei vagy választásai ténylegesen kényszerítés alá estek vagy sem.

Hayek szerint a kényszerítés azt a fenyegetést foglalja magában, hogy ártunk, és azt a szándékot is, hogy azzal valamilyen magatartást váltsunk ki (Hayek [1960] 1990, 134). De azt is állítja, hogy a kényszerítés sikere vagy

kudarca nagymértékben az alany belső erejétől függ. Vannak, akiket már egy kis nehézség vagy akár egy rosszálló tekintet is eltántoríthat attól, hogy a céljaik érdekében cselekedjenek, mások pedig még a halál árnyékában sem riadnak vissza ettől. Azt mondja, hogy részvétet érezhetünk a gyenge vagy érzékeny személy iránt, akit könnyű megfélemlíteni és eltántorítani a szándékától, de őt az a fajta kényszerítés foglalkoztatja, amely a „normális, átlagos ember” esetében általában eredményes. Az ilyen kényszerítés szerinte jellemzően az ártással történő fenyegetést jelenti, aminek az alanya lehet az érintett, a szerettei vagy valamilyen a tulajdonában lévő fontos dolog. Kényszerítést jelenthet az is, amikor valakinek az útjába különféle kisebb akadályokat helyeznek el, de ebben az esetben nincs feltétlenül szó fizikai erő vagy erőszak alkalmazásáról. És végül azt is állítja, hogy lehet kényszert alkalmazni egy fizikailag erősebb emberrel szemben is fondorlat vagy rosszindulat révén (Hayek [1960] 1990, 138).

Itt azonban az a nézet, hogy valakinek a kényszerítése gyakorta az illető belső erejétől függ, a kényszerítést mint fogalmat teljes mértékben szubjektívvé teszi. Hayek természetesen felismerte ezt a problémát, ám azt állította, hogy ez nem kell, hogy megakadályozzon bennünket abban, hogy a szabadságot mint az önkényes kényszerítés hiányát határozzuk meg, vagy hogy megkíséreljük annak legdurvább formáit felszámolni (Hayek [1960] 1990, 139).

A szubjektivitás azonban csak a jéghegy csúcsa. Hayek úgy vélte, hogy a lehető legnagyobb szabadságot azzal biztosíthatjuk mindenki számára, ha mindenki számára egységesen korlátozzuk a szabadságot olyan absztrakt szabályok segítségével, amelyek kizárják a mások által történő önkényes és diszkriminatív kényszerítést (Hayek [1988] 1989, 63 – 1992, 71–72). Popper, mint láthattuk, egyetértett ezzel. Ám amint az agyak és opciók lehetséges manipulációjára terelődik a szó, jószérivel lehetetlenné válik egyértelmű kritériumokat találnunk annak megállapítására, hogy *kinek* az agyát és opcióit manipulálták. Ekkor egy összeesküvői mennyországban találjuk magunkat, ahol is a marxisták a burzsoá tudatról fognak beszélni, a kapitalisták pedig marxista agymosásról, és mindenki megnyugszik abban a kényelmes bizonyosságban, hogy a másik fél véleménye ideológia, a sajátja pedig objektív igazság.

Ezt látta problémának Popper Hayek gondolatmenetében, és ez volt az oka annak, hogy megemlítette a szókratikus szabadságot. Hayek úgy vélte, hogy a szabadság az önkényes kényszerítés hiánya, ám azt is gondolta, hogy csak a kényszerítéssel történő fenyegetés riaszthat vissza valakit

attól, hogy másvalakit kényszerítsen (Hayek [1960] 1990, 39). Itt a kormányzat törvényes hatalma védi meg polgárai egyéni szabadságát azáltal, hogy nem önkényes kényszerítéssel fenyegetve kikényszeríti absztrakt törvényei betartását. Ám az nem egészen világos – már ha elismerjük, hogy az, hogy valakit fenyegettek vagy sem, szubjektív dolog, ami az érintett belső erejétől függ –, hogy az egyik ember kényszerítése a másik által valóban *csak* a kényszerítéssel történő fenyegetéssel előzhető meg, illetve hogy a kormányzat hatalma, hogy kikényszerítse törvényeinek a betartását, valóban megvédi a polgárait attól, hogy mások kényszerítsék őket. Szókratészt ugyanis az tette oly nagygyá, hogy egy törvényes keretek között elindított jogi folyamattal szemben ő *szabadon* azt választotta, hogy kiissza a méregpoharat, mintsem hogy feláldozza a szabadságát, hogy gondolkodhasson, vagy legalábbis hogy úgy fejezze ki a gondolatait, ahogy az neki tetszik. Ha másképp mondjuk el a történetét, például úgy, hogy az állam igazságtalanul kényszerítette őt, Szókratészt még mindig nagynak fogjuk tartani, de már közel sem *annyira* nagynak. Az athéniaiak természetesen *megpróbálták* őt kényszeríteni azzal, hogy bűnösnek mondják ki őt Melétosz koholt vádjai alapján, de nem próbálták meg őt arra kényszeríteni, hogy kiigya a méregpoharat. Megpróbálták arra kényszeríteni, hogy könyörögjön az életéért, hogy hagyja el a várost, de legalábbis fogja be a száját. Ám kudarcot vallottak. Az athéniaiak nemhogy nem kényszerítették Szókratészt, inkább – Hayek definíciója szerint – Szókratész kényszerítette az athéniaiakat, hogy ítéljék őt halálra. Azzal ugyanis, hogy bűnösnek találták, az athéniaiakat a törvény kötelezte arra, hogy válasszanak a Melétosz által indítványozott halálbüntetés – amivel Melétosznak nyilvánvalóan az volt a célja, hogy Szókratész csússzon-másszon az athéniaiak lába előtt – és Szókratész kihívó javaslata között, hogy az athéniaiak jutalmazták őt ingyenes ellátással a közérdeknek tett szolgálatait elismeréseként (Platón^a, 36 d–e). Ezen a ponton a tanulság a következő: ha az, hogy valakit kényszerítenek-e vagy sem, az illető belső erején – vagyis szókratikus szabadságán – múlik, és ha meg akarjuk határozni a „kényszerítés” fogalmát annak érdekében, hogy eldönthessük, vajon és mikor szabad vagy kényszerített valakinek a cselekedete, akkor úgy tűnik, nem érdemes erre hivatkozni, amikor a „szabadságot” igyekszünk definiálni.

Mint korábban már megjegyeztem, Hayek felismerte, hogy milyen problémával jár az, ha a kényszerítést szubjektívnek tekintjük, ám ez nem riasztotta el attól, hogy ezt a fogalmat használja az „egyéni szabadság” meghatározása során. Ehelyett inkább arra igyekezett leszűkíteni a figyelmét,

hogy ezt az eszmét objektívvá tegye, és hogy a „kényszerítés fokozatairól” és „durvább formáiról” beszéljen. Azt mondta, hogy részvétet érezhetünk a gyenge vagy nagyon érzékeny személy iránt, akit már egy rosszalló tekintet is „rákényszeríthet” megtenni azt, amit egyébként nem tenne, ám bennünket valójában az a kényszerítés érdekel, amely a „normális, átlagos ember” esetében fordul elő (Hayek [1960] 1990, 138). Ám ez a probléma, mint valamifajta fertőzés, végig jelen van abban, ahogyan a szabadságot tárgyalja. És nagyon könnyű belátni, miért. Az állítások ugyanis abban a vonatkozásban, hogy mely kényszerítési kísérletek súlyosabbak, és melyek azok, amelyek vélhetően hatással vannak a „normális, átlagos emberre”, éppannyira szubjektívek, mint magának a kényszerítésnek a meghatározása. Ha ezeket akarjuk használni mérceként annak meghatározására, hogy valakit kényszerítenek-e, és ha igen, mennyire – és következésképpen az illető, ha egyáltalán, mennyire szabad –, ez akkor is problémát jelentene, ha teljesen konzisztensek lennének. Csak növeli a problémákat, ha annak megítélése, hogy valakit kényszerítenek-e, és ha igen, milyen feltételek mellett, önkényesnek és inkonzisztensnek tűnik. És ahogy látni fogjuk, Hayeknél gyakorta ez a helyzet.

Szeretném itt egyértelműen leszögezni: nem szándékom olyan benyomást kelteni, hogy Hayek állításai ezekben a kérdésekben tudatosan elfogultak lennének. Épp ellenkezőleg, Hayek egyértelműen úgy tekint magára, mint aki objektíven tárgyalja a szabadság kérdését, amely a szabad embereknek a törvény védelme alatt élvezett alapjogaira épül. Ám minél magasabbra emeljük a léceket abban a vonatkozásban, hogy mi számít kényszerítésnek, annál alacsonyabb lesz a léceket abban a vonatkozásban, hogy mi kell ahhoz, hogy szabadok legyünk. És miután számot vetettünk a kényszerítés – és következésképp a szabadság – alapvetően szubjektív természetével, néha úgy tűnik, Hayek nem egyenlő mércét alkalmaz annak megítélésére, hogy mely aktus tekintendő kényszerítésnek, illetve az eredmény attól függ, hogy ő személy szerint helyesli-e az illető aktust. Ám a kényszerítés szubjektív természete csak egy azon problémák közül, amelyek az egyéni szabadság hayeki definíciójával kapcsolatosak. Egy másik, talán még fontosabb probléma azzal függ össze, ahogyan a szabadság és a hatalom közötti viszonyt látja.

Szabadság, hatalom és „valódi kényszerítés”

Hayek, mint már láthattuk, éles választóvonalat húzott a szabadság és a hatalom közé. Azt állította, hogy a kettő összekeverése óhatatlanul azzal jár, hogy a szabadságot a vagyonnal azonosítjuk (Hayek [1960] 1990, 17), azután pedig követelni fogjuk annak újraelosztását, vagy másképpen a „társadalmi igazságosságot”. Hayek a szabadságot és a hatalmat kívánatos, de egymástól teljes mértékben különböző dolognak tekintette:

„Az, hogy a magam ura vagyok-e, és a saját választásomnak megfelelően élek-e, és az, hogy sok vagy kevés választási lehetőség áll rendelkezésemre, két egészen különböző kérdés. Az udvaronc, aki luxusban, de az uralkodója kénye-kedvének alávetve él, talán sokkal kevésbé szabad, mint a szegény paraszt vagy a kézműves; kevésbé képes arra, hogy a saját életét élje, és megválassza a saját lehetőségeit arra, hogy hasznossá tegye magát. Hasonlóképpen egy hadsereget vezénylő tábornok vagy egy nagy építkezési projekt igazgatója óriási jogosítványokkal rendelkezhet, amelyek bizonyos értelemben szinte ellenőrizhetetlenek, és az illető alkalmasint mégis kevésbé szabad; inkább kényszerülhet arra, hogy a szándékait és terveit a feljebbvalója egyetlen szavára megváltoztassa, és kevésbé változtathatja meg a saját életét, vagy döntheti el, hogy mi számára a legfontosabb, mint a legszegényebb gazdálkodó vagy pásztor.”

(Hayek [1960] 1990, 17)

Ám egyáltalán nem egyértelmű, hogy a fenti példák valóban úgy támasztják alá a szabadság és a hatalom megkülönböztetését, ahogyan azt Hayek szeretné. A tábornok szabadságát ugyanis korlátozza, hogy van egy felettese, akinek még az övéénél is nagyobb hatalma van. És bár az udvaronc alkalmasint luxusban élhet, ám ez a luxus nem az övé. Nincs önálló vagyona és önálló hatalma sem, mert ha lenne, minden bizonnyal nem lenne udvaronc, különösen nem az uralkodója kénye-kedvének kitéve.

A kérdés még bonyolultabb és érdekesebb lesz, amikor Hayek kísérletet tesz arra, hogy különbséget tegyen hatalom és kényszerítés között.

A következőket írja: „A politikai filozófusok gyakrabban foglalkoznak a hatalommal, mint a kényszerítéssel, mert a politikai hatalom általában a kényszerítés hatalmát jelenti.” (Hayek [1960] 1990, 134–135) És bár egyetért Miltonnal, Burke-kel és Actonnal, hogy a hatalom a főgonosz, úgy gon-

dolja, hogy félrevezető, ha ezt így közelítjük meg. Szerinte nem a hatalom – azaz valakinek az a képessége, hogy megszerezze, amit akar – mint olyan, ami megront, hanem az a hatalom, amelyet kényszerítésre használnak. Ahogy fogalmazott, „nincs semmi gonosz abban a hatalomban, amellyel valamilyen nagy vállalat igazgatója rendelkezik, amelyben az emberek saját döntésük és a saját érdekeik alapján egyesülnek” (Hayek [1960] 1990, 134–135), a gonosz csak abban van, ha másokat nekik ártással fenyegetve kényszerítünk arra, hogy a mi akaratunk szerint cselekedjenek; amikor tehát akaratuk ellenére a saját céljaink elérésére használjuk őket.

Az 1. fejezetben már megkérdőjeleztem azt, ahogyan Hayek Acton gondolatát – „minden hatalom korrumpál, az abszolút hatalom abszolút módon” – értelmezi. A fent idézett bekezdés egy újabb illusztrációja ugyan annak a problémának.

Hayek azzal kezdi, hogy nem a hatalom mint olyan rossz, csak az a hatalom, amelyet kényszerítésre használnak. Ezután azonban azt mondja, hogy nem a hatalom, hanem a kényszerítés *ront meg*. Ez viszont egészen más dolog. Hayek nem azt mondja, hogy a hatalom *mindennemű* felhasználása rossz – *csak a kényszerítő* hatalom felhasználása az. Tételizzük fel, hogy igaza van. A helyzet akkor is az, hogy a rosszakarátú kényszerítés önmagában a hatalom rossz használata. Kényszerítéssel próbálkozom akkor, amikor azzal fenyegetek valakit, hogy ártani fogok neki, hogy ezzel rákényszerítsem az én akaratom teljesítésére. Nem kell, hogy ténylegesen ártsak, sőt hatalommal sem kell rendelkeznem, hogy ártsak, ettől még az erőfeszitésem sikerrel járhat. Pusztán csak az kell, hogy az illető elhiggye, hogy van hatalmam. Ám ha rendelkezem olyan hatalommal, amellyel képes vagyok ártani, akkor kétségtől van módomban arra, hogy másokat kényszerítsek. És ha rendelkezem ezzel a hatalommal, és azt így használom, akkor a hatalom már megrontott.

Meglehet, hogy önmagában nincs gonosz a hatalomban. Ám ha valaki „kényszerítő hatalomról” beszél, mintha az valamiképpen más lenne, mint a „hatalom mint olyan”, akkor félrevezető, ha azt sugallja nekünk, hogy nem kell aggódnunk a hatalom mint olyan miatt. Nem arról van szó, hogy a kényszerítő hatalom megront, a hatalom mint olyan pedig nem. És arról sem, hogy a kényszerítés másfajta hatalom lenne. A kényszerítő hatalom is hatalom tisztán és világosan. Akkor lesz kényszerítő, ha arra *használjuk*, hogy más embereket rákényszerítsünk a sajátjuk helyett a mi akaratunk szolgálatára. És azt, aki a hatalmát arra használja, hogy másokat kényszerítsen, a hatalom már megrontotta. Nem akarom tagadni, hogy a

sikeres kényszerítő törekvések eredményeként valaki romlottabbá válhat, mint amilyen volt, és azt sem akarom állítani, hogy mások kényszerítéséhez elengedhetetlenül szükséges, hogy valaki ténylegesen képes legyen ártani. Emberek gyakran kényszerítenek blöffökkel, amelyeket nem tudnának beváltani. Egy manipulátorból ily módon nagyon is könnyen válhat szörnyeteg. De nem arról van szó, hogy a kényszerítő hatalom megront, a hatalom mint olyan pedig nem. A hatalom mint olyan ronthatja meg az embert azzal, hogy arra csábítja, hogy másokat rákényszerítsen vele az ő akaratának a teljesítésére.

Hayek természetesen mindezt tudta. Azt írta, hogy „Ha kevesek nagy hatalommal rendelkeznek, ez lehetővé teszi számukra, hogy másokat kényszerítsenek” (Hayek [1960] 1990, 135), de azt állította, hogy a kényszerítés sem nem annyira szükséges, sem nem annyira hétköznapi, mint ahogy azt a legtöbben feltételezik (Hayek [1960] 1990, 135). Ez nyilvánvalóan igaz, ha mindössze arról van szó, hogy a kényszerítés nem a hatalom szükségszerű és hétköznapi felhasználási módja. Ám az, hogy mennyire hétköznapi, már empirikus kérdés, amelyre a választ befolyásolja, hogy milyen a viszonyunk magához a hatalomhoz. És ha az aggodalommal, hogy minden hatalom megront, várunk addig, amíg a kényszerítés valóságos eseteivel szembesülünk, akkor minden bizonnyal a kényszerítés sokkal több valóságos esete miatt lesz okunk aggódni.

Popper mindenesetre úgy vélte, hogy *minden* hatalom megront. Marx ökonomizmusát érintő bírálata valójában jórészt erről szól. Azt írta, hogy Marx és követői tévednek és következtetlenség, amikor eltúlozzák a gazdasági hatalom szerepét a politikai és a fizikai hatalomhoz képest:

„Érvelésük így hangzik: akinek pénze van, hatalma van; mert ha szükséges, fegyvereket vásárolhat, és felpénzelhet bérgyilkosokat is. Ez azonban nyakatekert érvelés. Mert valójában hallgatólagosan azt feltételezi, hogy azé a hatalom, akinek fegyvere van. És ha az, akinek fegyvere van, tudatára ébred ennek, akkor hamarosan övé lesz nemcsak a fegyver, hanem a pénz is.”

(Popper [1945b] 1999b, 127 – 2001, 309)

Hayek kétségtől egyetértett ezzel; nem látott rosszat az igazgató hatalmában egy nagy vállalat élén, amelyben emberek önként társulnak a saját céljaik megvalósítása érdekében (Hayek [1960] 1990, 135). Azt is mondta, hogy „igazi kényszerítésre” akkor kerül sor, ha fegyveres hódítók arra kény-

szerítik a leigázottakat, hogy nekik dolgozzanak, vagy amikor gengszterek „védelmi pénzt” követelnek másoktól, vagy ha valaki birtokában van egy kínos információnak másvalakivel kapcsolatban, és zsarolja az áldozatát, vagy ha a kormányzat fizikai erővel fenyeget vagy kényszerít bennünket az utasításai végrehajtására (Hayek [1960] 1990, 137).

Am Popper nem tagadta és nem is akarta tagadni, hogy a gazdasági hatalom veszélyes és megrontó. Úgy vélte, Marx ökonomizmusának a nyomorúsága abban áll, hogy mindenütt gazdasági hatalmat lát, amelyet alapvetőbbnek tekintett akár még a fizikai hatalomnál vagy az állam hatalmánál is. De ez azért volt így, mert Popper szerint *minden* hatalom veszélyes, és a politikai hatalom legalább annyira veszélyes, mint a gazdasági (Popper [1945b] 1999b, 129 – 2001, 311–312), és ellenőrzés alatt kell tartani; továbbá Marx ökonomizmusának nyomorúsága abban is áll, hogy Marx alábecsülte azt a szerepet, amelyet a demokrácia, vagy – ahogy a marxisták lefitymálónak neveztek – a „csupán formális szabadság” játszhat a féken tartásában. Popper ily módon amellettt érvelt, hogy az ellenőrzés nélkül működő kapitalizmus, amely törvényeket hoz a fegyverhasználat és a gengszterek megfékezésére, de nem tesz kísérletet a pénz hatalmának a kordában tartására, könnyen az utóbbi hatalma alá kerülhet (Popper [1945b] 1999b, 127 – 2001, 310). Az eredmény pedig az ökonomizmus olyasfajta bírálata, amely kiegyensúlyozottabban viszonyul a hatalom bírálatahoz: az, amely a gazdasági hatalmat veszélyesnek tartja, de *nem veszélyesebbnek*, mint akár a politikai hatalmat, akár a fizikai – és lélektani – erőt, amelyre ezek végső soron épülnek. A hatalommal kétségkívül sok jót lehet tenni, de felhasználható arra is, hogy embereket kényszerítsenek vele – hogy megfélemlítéssel és kizsákmányolással olyan cselekedetekre kényszerítsék rá őket, amelyeket valaki más akarja, hogy megtegyenek. Popper úgy gondolta, hogy nem szabadna ennek elleplezésére törekednünk, vagy úgy tennünk, mintha a hatalom egyik formája valamiképp biztonságosabb lenne, mint a másik, és hogy a kényszerítésnek csak bizonyos formái igazán kényszerítők.

Korábban azt mondtam, hogy Hayek felismerte a kényszerítés szubjektív természetét, de úgy gondolta, hogy ennek nem kell meggátolnia bennünket abban, hogy a szabadságot az önkényes kényszerítés hiányaként határozzuk meg, vagy hogy megkíséréljük legdurvább formáinak a felszámolását. Ebben kétségkívül igaza volt. A szubjektivitásra fókuszálva ugyanis könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy valamennyi cselekedetünk kényszerítés eredménye, és a szabadságot valójában nem is lehet elérni. Mindazonáltal Hayek, miután felismerte és kimutatta a kény-

szerítés szubjektív természetét, kísérletet tett arra, hogy a kényszerítést megkülönböztesse a hatalomtól, az „igazi kényszerítést” pedig annak törvénytelen és kevésbé súlyos formáitól; ez azonban túlságosan is gyakran önkényesnek, egyoldalúnak és nem igazán meggyőzőnek tűnik. Igaza van abban, hogy a kényszerítéssel kapcsolatos álláspontunkat nem alapozhatjuk arra, hogy mi számít kényszerítésnek a gyengék és az érzékenyek esetében, de érvelése túlságosan is gyakran tűnik védőbeszédnek az erősek és a hatalmasok, vagy pontosabban a gazdagok mellett. Azt állítja például, hogy egy számunkra szükséges szolgáltatás vagy erőforrás feletti kizárólagos ellenőrzés csak nagyon különleges körülmények között jelent valódi kényszerítő hatalmat (Hayek [1960] 1990, 135); hogy a feltételek, amelyeket valaki az ilyen, számunkra szükséges szolgáltatásokat illetően megállapít, nem nevezhetők kényszerítőknél a szó igazi értelmében mindaddig, amíg az ilyen szolgáltatások nem a létezésünkhöz vagy olyan dolgoknak a fennmaradásához szükségesek, amelyeket értékelünk (Hayek [1960] 1990, 136); és hogy még egy monopolista sem kényszeríthet bennünket, függetlenül attól, hogy mit követel a szolgáltatásaiért cserébe, hacsak nincs olyan helyzetben, hogy megtagadjon valamilyen számunkra nélkülözhetetlen ellátást (Hayek [1960] 1990, 136).

Én azonban azt gondolom, hogy még a „normális, átlagos ember” is kényszerítettnek érezheti magát ilyen körülmények közepette.

Több forog kockán, mint Hayek „egyéni szabadság” és „igazi kényszerítés” definíciója. Hayek felfogása szerint az, hogy egy bizonyos cselekedet veszélyt jelent-e a szabadságunkra nézve vagy sem, attól függ, hogy igazán kényszerítő-e vagy sem. Am ha a kormányzat elsődleges feladata, hogy megvédje az egyént az önkényes kényszerítéstől, akkor a tét az, hogy a polgárok milyen kényszerítés esetén várhatják el legitim módon a kormányzat fellépését. Hayek szerint az igazi kényszerítéshez nagyon kivételes körülmények fennállása szükséges, és szerintem igaza van abban, hogy egy ilyen különleges feltétel a teljes monopólium a munkavállalás kapcsán, ami a maradéktalanul szocialista államok jellemzője, ahol a kormányzat az egyetlen munkaadó és az összes termelőeszköz tulajdonosa (Hayek [1960] 1990, 137). Am túlságosan gyakran tűnik úgy, hogy Hayek nem egyenlő mércével mér, amikor meg kell határozni, hogy valakit valóban kényszerítették-e és mikor. Azt mondja például, hogy az egyedi munkaadó semmivel sem kényszerítheti jobban a munkavállalóit, mint egy szolgáltatás vagy egy termék szállítója, amíg csak annyit tehet, hogy megtagadja a foglalkoztatásukat (Hayek [1960] 1990, 136). Másfelől azonban azt is állítja,

hogy a szakszervezetek kényszeríthetik mind a munkaadókat, mind pedig azok alkalmazottait, bár a kényszerítésük alanyai elsősorban a saját tagjaik (Hayek [1960] 1990, 269). Így tehát az, hogy a munkavállaló másutt is kereshet állást magának, azt jelenti, hogy a munkaadó nem kényszerítheti a munkavállalót a feltételei elfogadására – annak ellenére, hogy a munkaadó fájdalmat okozhat, és az alkalmazottai esetleg nem tudnak hasonló feltételek mellett másutt munkát találni maguknak. Viszont a szakszervezetek valamiképp a tagjaikat és a munkaadókat is tudják kényszeríteni, dacára annak, hogy a tagok kereshetnek maguknak máshol munkát, és a munkaadók is felvehetnek máshonnan alkalmazottakat.

Nem tudom, hogy a „normális, átlagos ember” látna-e problémát ebben. Én azonban nem értem, hogy Hayek ugyanazt a gondolatmenetet, amellyel elmagyarázza, hogy a munkaadók miért nem kényszeríthetik a munkásait, miért nem alkalmazza annak indoklására, hogy a szakszervezetek a saját tagjaik vonatkozásában miért nem tehetik ugyanezt.

Az 1. fejezetben láthattuk, hogy Popper bírálta a korlátozásoktól mentesen működő kapitalizmus 19. századi apologétáit, akik a szabadságra – és a „mindenki számára egyenlő és tisztességes verseny” szlogenjére – hivatkozva cinikus és álszent módon védelmezték a munkások kényszerítését, amit Marx „kizsákmányolásnak” nevezett. Nem szeretnék olyan benyomást kelteni, hogy Hayek cinikus vagy álszent lett volna, amikor a szabadságról beszélt, de nehéz úgy olvasnom Popper azokkal szembeni bírálatát, akik a fenti lózungokra hivatkoztak, hogy ne jutna eszembe Hayek kettős mérceje a kényszerítéssel kapcsolatosan.

Popper mindenesetre úgy vélte, hogy a munkaadók még normális körülmények között is megfélemlíthetik és kizsákmányolhatják, egyszóval kényszeríthetik az alkalmazottaikat. Azt állította, hogy még ha az állam meg is védi a polgárait a fizikai erőszaktól, nem feltétlenül képes megvédeni őket a gazdasági hatalommal való visszaéléstől, és hogy a gazdasági hatalmasok egy ilyen államban szabadon zsarnokoskodhatnak a gazdaságilag gyengék felett, megfoszthatják őket a szabadságuktól azzal, hogy az éhezőket „szabadon” elfogadott szolgaságba kényszerítik (Popper [1945b] 1999b, 124–125 – 2001, 307).³²

A dolog lényegét érinti itt az a gondolat, hogy az élelmiszer-feleslegek birtokosai az éhezőket „szabadon” vállalt szolgaságba kényszeríthetik.

³² Popper egy lábjegyzetben, amelyet ehhez a bekezdéshez fűzött, elismerte, hogy elemzése hibás lenne, ha a munkapiacra a vevők között tökéletes lenne a verseny. Ám mint irreálist, elutasította a tökéletes verseny feltételezését.

Egy Szókratész – vagy még inkább egy Gandhi – talán rendelkezik azzal a belső erővel, hogy szabadon az éhezést válassza a szolgaság helyett. Ám a „normális, átlagos ember” aligha. Az pedig, hogy a korlátlan szabadság szolgasághoz vezethet, egyáltalán nem volt meglepő Popper számára. Épp ellenkezőleg, pontosan ezt a jelenséget nevezte a „szabadság paradoxonának”.

A szabadság paradoxonai

Popper, ahogy korábban láthattuk, úgy gondolta, hogy az egyén szabadságát azon korlátok között kell megpróbálnunk maximalizálni, amelyeket az összes többi ember szabadsága követel meg, és hogy a szabadság ilyen értelemben vett maximalizálása ténylegesen szükségessé is teszi annak korlátozását. Ez a nézet, amellyel Hayek egyébként egyetértett, kísérlet arra, hogy megoldja a szabadság paradoxonát, ami egyszerűen szólva azt jelenti, hogy a korlátok nélküli szabadság lehetővé teszi az erősek számára, hogy kényszerítsék a gyengéket, s ez végső soron zsarnoksághoz vezet, mert az erősek kísérletet tesznek arra, hogy megfosszák a gyengéket a szabadságuktól.³³ Popper a szabadság paradoxonát Platónnak arra a nézetére vezette vissza, hogy „a túlságos szabadság minden valószínűség szerint túlságos szolgasággá fajul az egyén életében éppúgy, mint az államban” (Platón^b, 571). Platón azt is írja, hogy „A szabadságban való tobzódásnak [...] mégiscsak az a tetőpontja, amikor a pénzen vásárolt rabszolgák és rabszolganők éppen olyan szabadságot élveznek, mint maguk a vevők.” (Platón^b, 569). És ezt az elgondolást arra használta fel, hogy érveljen a korlátlan szabadság és a demokrácia elvetése mellett, mondván, „a türannikus államforma tehát érthető módon nem más államformából, hanem éppen a demokráciából fejlődik ki, vagyis a legtúlzóbb szabadságból a legteljesebb és legkegyetlenebb szolgaság” (Platón^b, 571).

³³ A nyitott társadalmat gyakran azonosítják a szabadsággal, a toleranciával és a demokráciával. Ám Popper úgy vélte, hogy ellenőrzés híján ezeknek az eszméknek mindegyike paradoxonhoz vezethet. A demokrácia paradoxona szoros kapcsolatban áll a szabadság paradoxonával. Azzal a lehetőséggel ugyanis, hogy a többség dönthet úgy, hogy egy zsarnok uralkodjon, vagy hogy az elektorok csoportja dönthet úgy, hogy felfüggeszti a saját választói jogát. A 3. fejezetben részletesebben fogom tárgyalni ezt a paradoxont. A tolerancia paradoxonát szemléltetheti Popper kis meséje, amely szerint egy toleráns törzs a toleranciáját az emberevő tigrisek közeli barlangjára is kiterjesztette. A tigrisek örömmel vették a toleranciát, de a maguk részéről nem viszonzták, így aztán a törzs és a toleranciája is lassan kihalt. E paradoxonok arra mutatnak, hogy a túlzásba vitt szabadság, tolerancia vagy demokrácia magát a szabadságot, toleranciát, illetve demokráciát számolhatja fel.

Popper egyetértett azzal, hogy a korlátlan szabadság annak pusztulásához vezet; ám szerinte ez a paradoxon csupán azt mutatja, hogy miért nem szabad a szabadságot és a demokráciát korlátozás nélkül hagyni. Az államnak szerinte valamilyen mértékben korlátoznia kell a szabadságot annak érdekében, hogy a törvény mindenki szabadságát védelmezze (Popper [1945b] 1999b, 124 – 2001, 306–307).

A vita tárgya Popper és Hayek között a „mennyire” kérdése.

A „mennyire” kérdésnek e helyütt legalább két dimenziója van: vajon az ilyen korlátozásoknak a *gazdasági* szabadságunkat kell-e érinteniük, és ha igen, milyen feltételek mellett. Az első elég egyértelműnek tűnik. Popper elismerte, hogy szabadságunknak az állam által történő korlátozása eredetileg a nyers fizikai erő és a fizikai megfélemlítés kordában tartását célozta. Ám ahogy írta, mára már a korlátozást a gazdaság világában is alkalmazni kell, és a korlátozásoktól mentesen működő kapitalizmus ily módon át kell, hogy adja a helyét a *gazdasági intervencionizmusnak* (Popper [1945b] 1999b, 125 – 2001, 307). Hayek pedig nyilvánvalóan egyetértett azzal, hogy a szabadságot gazdasági téren is korlátozni kell, hiszen egyébként nem tekinthette volna elfogadhatatlan kényszerítésnek a szocialista állam monopóliumát a foglalkoztatás terén vagy a szakszervezetek nyomásgyakorlását a munkásokkal szemben.³⁴ Ám a jelek szerint nem értettek egyet abban, hogy ezeket a korlátozásokat milyen feltételek mellett kell alkalmazni. Popper szerint az államnak korlátoznia kell a munkaadókat azon egyszerű oknál fogva, hogy nekik nincs szükségük arra, hogy fizikai erőszakkal ténylegesen is fenyegetve kényszerítsék az éhező munkásokat arra, hogy elfogadják a feltételeiket. Ám Hayek véleménye szerint a munkaadó normális körülmények között mindaddig *nincs* abban a helyzetben, hogy kényszeríthesse az alkalmazottait, amíg ő csupán egy a sok munkaadó közül. Mindazonáltal az embernek az az érzése, hogy ez nem egészen ad választ a „mennyire” kérdésre. Mit ért ugyanis Hayek a „normális körülmények között” kifejezés alatt? És mit ért az alatt, hogy „sok”? Popper, ahogy láthattuk, elismerte, hogy nem lenne szükség gazdasági intervencionizmusra, ha a munkapiacra a munka vásárlói között tökéletes verseny működne. Hayek pedig azzal érvelt, hogy a monopólium ezen a piacon korlátlan kényszerí-

³⁴ Természetesen nem akarok egyenlőségjelet tenni e két dolog közé. Azt gondolom, hogy a foglalkoztatás szocialista állami monopóliuma pontosan azért lehet kényszerítés, mert állami monopólium. A szakszervezetek is lehetnek kényszerítők, de lényegesen különbözök, és nem látom be, hogy Hayeknek miért kellene – sőt hogyan tudja – kényszerítőnek tekinteni őket. Mert még ha képesek is monopóliumra szert tenni bizonyos területeken, a munkás még mindig „szabadon” dönthet úgy, hogy más területet választ magának.

tést tenne lehetővé, és ennek kapcsán idézte Trockijt, aki szerint „egy olyan országban, amelyben az állam az egyetlen munkaadó, az ellenállás lassú éhhalált jelent” (Hayek [1960] 1990, 137). Ezért felmerülhet a kérdés, hány potenciális munkaadónak kell lennie ahhoz, hogy a munkás mentes lehessen a kényszerítéstől, és az a kérdés is felmerül, hogy vajon Hayek normálisnak tekintené-e a választást, amit Popper lát a munka és az éhezés között.

De nem kell, hogy találgassuk, mi lehetett Hayek álláspontja ebben a kérdésben, ahogy azt sem, hogy ez az álláspont nagymértékben eltér-e Popperétől. Hayek ugyanis, amikor azt tárgyalja, hogy valamely előny megvonása csak akkor kényszerítés, ha egy nélkülözhetetlen szolgáltatás terén monopólium áll fenn, a következőképpen fogalmazott:

„Még ha a fenyegetés hatására, miszerint én és talán a családom éhezni fogunk, el is kell fogadnom valamilyen visszataszító munkát nagyon alacsony bér mellett, vagy még ha ki is vagyok szolgáltatva az egyetlen olyan ember »kénye-kedvének«, aki hajlandó engem foglalkoztatni, akkor sincs szó arról, hogy ő vagy bárki más kényszerítene.”

(Hayek [1960] 1990, 139)

Korábban már megfogalmaztam azt az állítást, hogy Hayek kettős mércét alkalmaz, amikor megítéli, hogy valakit kényszerítenek-e, és ha igen, mikor. Ám ez a mondat, amely abban a bekezdésben szerepel, amely közvetlenül a Trockijt idéző mondata után következik, megdöbbenítő. Lehetséges persze úgy is olvasni, mint valamifajta himnuszt a szabadsághoz, ami talán azzal a céllal íródott, hogy felrázza azokat, és növelje azok „belső erejét”, akik úgy érzik, hogy egy kilátástalan munka csapdájában vergődnek, amiből nincs menekvés. Így olvasva a mondat talán valamilyen egzisztenciális katarzist is kiválthat, arra ösztönözve az érintetteket, hogy változtassanak az életükön, hiszen fel kell ismerniük, végül is szabadságukban áll a választás. Ám az is lehet, hogy itt egy némiképp másfajta szabadságparadoxonról van szó, amely nem csupán a korlátlan szabadság következménye, hanem annak is, hogy Hayek nagyon különbözőként értékel olyan eseteket, amelyek sokak szerint meglehetősen hasonlóak. Végső soron ugyanis nagyon nehéz megérteni, hogy miért ne tekintsük kényszerítésnek, ha egy „normális, átlagos” ember ilyen helyzetben találja magát. És azt is nehéz megérteni, hogy Hayek miként tudja összeegyeztetni azt az állítását, hogy ebben az esetben nincs szó kényszerítésről, azzal az elgondolásával, hogy a szocialista államban a munkásokat kényszerítik, hiszen az ellenállás éhezést jelent.

Jogok és hatalom

Hayek a szabadságot a jogokból igyekezett levezetni. Ám erőfeszítése kezdettől fogva némiképp zavarosnak tűnik. Azt mondja például, hogy az ő szabadságkonceptiója „negatív” abban az értelemben, hogy „valamely akadály hiányát írja le”, és hogy „pozitívvá csupán annak az eredményeként válik, hogy mi azzá tesszük” (Hayek [1960] 1990, 19). Ám hamarosan világossá válik, hogy ennek az akadálnak – a más ember által való kényszerítésnek – a hiánya az egyéni szabadság azon öt alapvető jogának a megjelölését követeli meg, amelyekről korábban már szó volt, nevezetesen a jogi státust, amely lehetővé teszi, hogy az egyén az adott közösség védelemben részesülő tagja legyen, a jogot a védelemhez az önkényes letartóztatás ellen, a jogot a szabad munkavállaláshoz, a jogot a szabad mozgáshoz és a tulajdonhoz való jogot.

Ezen a ponton érdekes, hogy a Hayek a szavazáshoz, vagyis a kormányzat kiválasztásában és alkotmányos rendjének a kialakításában való részvételhez fűződő jogot nem tekinti az egyéni szabadság öt alapjoga egyikeként. Itt nincs szó tévedésről. Ellenkezőleg, Hayek hangsúlyozza, hogy a felsorolás

„semmit nem mond a többi olyan szabadságjogról, amelyről már szó esett, hogy az összes »új szabadságjogról« ne is beszéljek, amelyeket az utóbbi időkben a szabadság helyettesítésére ajánlanak nekünk. Nyilvánvaló, hogy egy rabszolga nem lesz szabad attól, ha csupán azt a jogot kapja meg, hogy válasszon, ahogy a »belső szabadság« bárminemű foka sem teszi őt mássá, mint rabszolgává, bármennyire is igyekeznek az idealista filozófusok meggyőzni bennünket az ellenkezőjéről. És sem a luxus, sem a kényelem, sem a hatalom más emberek vagy a természeti erőforrások felett nem fogja megváltoztatni annak az embernek a helyzetét, aki urának önkényes akaratától függ. Csak ha ugyanazon törvények hatálya alá esik, mint minden polgártársa, csak ha védett az önkényes fogva tartással szemben, ha szabadon választhatja meg a munkáját, és ha képes tulajdon szerzésére és birtoklására, csak akkor nem kényszerítheti őt semmilyen más ember vagy csoport arra, hogy az akaratuk szerint cselekedjen.”

(Hayek [1960] 1990, 20)

Ám az egyáltalán nem világos – függetlenül attól, hogy a szabadságnak része-e a jog a szavazásra –, hogy Hayek szerint ezek a szabadságjogok önmagukban elegendők-e ahhoz, hogy az egyént védelemben részesítsék a kényszerítéssel szemben. És ugyanezen oknál fogva az sem világos, hogy szerinte az összes, vagy akár csak a legtöbb ember, aki élvezzi ezeket a jogokat, magáénak mondhatja-e ezáltal az egyéni szabadságot.

A kérdés itt az, hogy a kényszerítés megakadályozásához szükséges-e, és ha igen, milyen mértékben, hogy az egyénnek a jogok mellett hatalma is legyen. Hayek természetesen igyekszik különbséget tenni szabadság és hatalom között. Ám az már egy másik kérdés, mennyire sikerül konzisztensen végigvinnie ezt a különbségtételt, márpedig ez a kérdés kulcsfontosságú lesz a témánk szempontjából. Hayek ugyanis, mint már láthattuk, azt mondja, hogy a szabadság összekeverése a hatalommal szükségképpen oda vezet, hogy a szabadságot a vagyonnal azonosítjuk. Ha pedig ő maga nem képes arra, hogy konzisztens módon végigvigye a szabadság és a hatalom közötti különbségtételt, akkor az, ahogyan az egyéni szabadságot tárgyalja, még a saját mércéje szerint is elmarasztalható az ökonomizmus vétségében.

Korábban már utaltam rá, hogy a Hayek azon nézete mögött meghúzódó érvelés, amely szerint a szakszervezetek kényszeríthetik a munkaadókat és a munkásokat, ellentétben áll az azon állítása mögött meghúzódó érveléssel, amely szerint a munkaadók normális körülmények között nem kényszeríthetik az alkalmazottaikat. Ám a szakszervezetek bírálata nála teljes mértékben a szakszervezeti tevékenység gazdasági következményein alapszik. Hayek nem beszél arról, hogy a szakszervezetek megsértenék a munkások és a munkaadók jogait. Ehelyett inkább arról beszél, hogy a tevékenységük ellentétes ezek gazdasági érdekeivel. (Az, hogy ütközik a munkaadók gazdasági érdekeivel, már rég érdektelen konklúzió lenne, ha Hayek néha nem utalna arra, hogy a szakszervezeti vezetők és a munkaadók össze is játszhatnak.) Hayek például azt írja, hogy a szakszervezetek igazi kényszerítő ereje a munkaadókkal szemben annak az eredménye, hogy képesek kényszeríteni más munkásokat is, illetve hogy a szakszervezetekkel szemben sokkal kevesebb fenntartása lenne, ha azok ilyen hatalommal nem rendelkeznének. Igaz, azt is mondja, hogy ez nem a munkások közötti önkéntes szerveződés létrehozásának a jogáról szól, és nem is arról, hogy a munkásoknak van-e joguk megtagadni a munkát. Ám azt is állítja, hogy a sztrájkhoz való jog nem elidegeníthetetlen, és jó oka van annak, ha egyes munkakörök esetében a munkaszerződés arra

kötelezi a munkásokat, hogy mondjanak le a sztrájkhoz való jogukról, illetve azt is, hogy miért indokolt törvénytelennek nevezni az ilyen szerződések megszegésére irányuló kísérleteket (Hayek [1960] 1990, 269).

Azt gondolhatnánk itt, hogy a munkaadók és munkavállalók jogainak a tárgyalása központi jelentőségű egy olyan gondolatmenetben, amelynek célja annak megállapítása, hogy a szakszervezetek kényszerítik-e, illetve milyen mértékben kényszerítik az alkalmazottakat és a munkaadókat. Ám ezek a kérdések csak érintőlegesen szerepelnek Hayek gondolatmenetében. Nem foglalkozik a munkások jogával az önkéntes szerveződésre, illetve azaz, hogy megtagadhatják-e a munkát. Azt mondja ugyan, hogy ezek a jogok nem képezik vita tárgyát, de rögtön hozzáteszi, hogy a sztrájkhoz való jog nem elidegeníthetetlen, és jó okok szólnak amellett, hogy a munkásoktól bizonyos munkakörök esetében az alkalmazás feltételeként azt igénylik, hogy mondjanak le erről a jogról. Állítja viszont, hogy a szakszervezeti tevékenység gazdasági következménye az, ami igazán számít, és különösen az, hogy ellentétes a munkások érdekeivel. Így például szerintem bármely szakszervezet, amely ténylegesen ellenőrzése alatt tudja tartani az adott ágazatban vagy vállalatnál dolgozó összes potenciális munkavállalót, képes arra, hogy szinte korlátlan nyomást gyakoroljon a munkaadóra – különösen ha az sok pénzt fektetett a gépeibe –, s így gyakorlatilag a befektetése szinte teljes hozamától megfoszsa. Ám szerintem a lényeg, hogy ez soha nem esik egybe minden munkás érdekével, hacsak nem egyenlően részesednek a teljes nyereségből, függetlenül attól, hogy foglalkoztatva vannak vagy sem; ezért aztán a szakszervezetnek kényszerítenie kell a munkások egy részét, hogy saját érdekeik ellenére támogassanak ilyen lépéseket (Hayek [1960] 1990, 270).

Hayek számára a szabadságot a jogok biztosítják, értékét pedig végössorban a gazdasági következményei. Ám a szabadságot a kényszerítés kontextusában is meghatározza. A végeredmény pedig az, hogy annak eldöntése, hogy bizonyos cselekedetek megsértik-e vagy sem a jogainkat, attól függ, hogy kényszerítőknak tekintjük őket vagy sem. Ám ha egyszer Hayek szerint a szabadságot annak gazdasági következményei miatt kell értékelnünk, akkor nem lepődhetünk meg, ha szerintem annak eldöntése, hogy egy cselekedet kényszerítő-e vagy sem, gyakran azon múlik, hogy álláspontja szerint az szolgálja-e a gazdasági érdekeinket – más szavakkal azon, hogy ő úgy gondolja-e, hogy gazdasági hatalmunk növelésével gazdasági érdekeinket szolgálják. Ez lehet valójában az egyetlen ok, ami indokolhatja nála a kettős mérce alkalmazását.

Hayek úgy vélte, hogy akkor lehet egyéni szabadságunk, ha nem vagyunk önkényes kényszerítésnek alávetve, hogy a kormányzat feladata megvédeni az egyéni szabadságot azáltal, hogy kényszeríti azokat, akik önkényesen kényszerítenének bennünket, és hogy a kormányzat általában ezt úgy valósítja meg, hogy törvényeket hoz és érvényesít az önkényes kényszerítéssel szemben. Ám ehhez a kormányzatnak először meg kell határoznia, hogy mely cselekedetek kényszerítők a „normális, átlagos ember” vonatkozásában, és melyek nem. Viszont a kényszerítés, ahogy láthattuk, lényegéből fakadóan szubjektív fogalom. A kényszerítés szubjektív volta azt jelenti, hogy a kényszerítés egy formájának tekinthetünk bármely olyan cselekedetet, amely azzal a szándékkal valósul meg, hogy valakit rávegyen arra, hogy olyasvalamit tegyen, ami valaki másnak áll az érdekében. Ám a kényszerítés szubjektív volta ugyanezen oknál fogva azt is jelenti, hogy nem kell a kényszerítés egy formájának tekintenünk egyetlen olyan cselekedetet sem, amely azzal a céllal valósul meg, hogy valakit rávegyen arra, hogy olyasmit tegyen, ami valaki másnak áll az érdekében. Mindig el lehet ugyanis mondani, hogy az adott cselekedet az illető érdekében is áll, vagy azt, hogy az illető abnormálisan gyenge vagy érzékeny, vagy – ha minden kötél szakad – hogy az illető gyakorolhatta volna a szókratikus szabadságát, ha azt választja, hogy ne kényszeríthessék.

Korábban azt állítottam, hogy Hayek a jelek szerint kettős mércével mért, amikor kialakította a kényszerítéssel kapcsolatos álláspontját. Úgy tűnik, nagyon magasra teszi a lécet, amikor azt kell eldönteni, hogy a munkaadók kényszeríthetik-e a munkásaikat, és nagyon alacsonyra, amikor azt, hogy a szakszervezetek gyakorlata kényszerítő-e, és ha igen, milyen esetben. Azt állítja például, hogy a szakszervezetek kényszerítő tevékenységét a kormányzat tette lehetővé azzal, hogy eltűri a sztrájkorséget, és engedélyezi a *closed shop*³⁵ intézményét, és hogy az ilyen és ehhez hasonló szakszervezeti gyakorlatokat – mint a szolidaritási sztrájk és a bojkott – törvényen kívül kellene helyezni. Viszont minden jel szerint azt is gondolja, hogy a munkaadó nem követ el kényszerítést, ha – legalábbis néhány munkahely esetében – az alkalmazás feltételének tekinti, hogy a munkavállalók lemondjanak a sztrájkhoz való jogukról. Meglehet, hogy a sztrájkorség valóban a kényszerítés egy formája. Ám nem könnyű belátni, hogy ez a megállapítás miként egyeztethető össze azzal a másikkal, amely

³⁵ Angolszász gyakorlat, amely szerint az adott munkahelyen kizárólag szakszervezeti tagokat lehet foglalkoztatni. – A szerk.

szerint *nem* a kényszerítés egy formája, ha az alkalmazás előfeltételeként az alkalmazottnak le kell mondaniuk a sztrájkjogról. Mégis lehetséges, hogy ezek a megállapítások csupán látszólag mondanak ellent egymásnak, mert valójában összeegyeztethetők, ha elfogadjuk, hogy Hayek egy eljárás gazdasági következményeit tekinti lakmuspapírnak annak eldöntésére, hogy az kényszerítő-e vagy sem. *A meghatározó ugyanis az, hogy az adott cselekedet szolgálja-e a munkaadó gazdasági érdekeit.* Ha ezt elfogadjuk, onnantól a dolgok kristálytiszták. Nem kell foglalkoznunk a munkaadókkal, akik manipulálják az alkalmazottaik agyát és választási lehetőségeit, amikor megkövetelik tőlük, hogy mondjanak le a sztrájkjogukról. Tudjuk, hogy ez Hayeknél soha nem lesz valódi kényszerítés azon egyszerű oknál fogva, hogy végső soron ez a munkaadó gazdasági érdeke.

Ez az összefésülés azonban egy nagyobb problémát vet fel.

Hayek úgy gondolta, hogy az, amit a szocialisták „gazdasági szabadságnak” neveznek, *valójában* gazdasági hatalom. „A szocializmus eljövele” – írta – a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába vezető ugrás kellett, hogy legyen. Olyan »gazdasági szabadságot« kellett elhoznia, amely nélkül a már elért politikai szabadság »semmit sem ér.« (Hayek [1944] 1976, 25 – 1991, 50). Ám „A szabadság ebben az értelemben persze csak más megnevezése a hatalomnak vagy a gazdagságnak”, illetve „Az új szabadság vágya tehát egyszerűen más nevet adott annak a régi kívánságnak, hogy egyenlően osszák el a gazdagságot.” (Hayek [1944] 1976, 26 – 1991, 51–52). Hayek ezután azért korholja a szocialistákat, hogy a „gazdasági szabadság” kifejezést a saját illiberális céljaikra akarják átvenni. Ez Hayek szerint „A szabadság jellegzetes összekeverése a hatalommal...” (Hayek [1944] 1976, 26 – 1991, 51)³⁶. Ezt azonban nyilvánvalóan a szocializmusra jellemző konfúzióknak tekintette; olyannak, amitől szerette volna magát megóvni. Bírálta a szocialisták politikai szabadság-, vagyis demokraciáfelfogását is. Azt állította, hogy ebben az értelemben egy szabad nép nem feltétlenül a szabad emberek népe, és nyilvánvalóan szerette volna, ha a saját felfogásával mind a kettőre elfogadható magyarázatot ad. Mint írta, a szabad társadalmat a nem szabad társadalomtól az különbözteti meg, hogy egy szabad társadalomban minden egyénnek megvan a maga mindenki által tiszteletben tartott privát szférája, amely egyértelműen elkülönül a közösségi szférától. Ebben a szférában az egyént nem lehet semmire sem utasítani, csupán azoknak a törvé-

nyeknek kell engedelmeskednie, amelyek mindenkire nézve egyformán kötelezők (Hayek [1960] 1990, 207–208). Hayek elképzelése szerint ez a „privát szféra” egy absztrakt világ, amelyet az egyéni szabadságot jelentő öt alapjog hoz létre és védelmez. Úgy gondolta, hogy e jogoknak és az ezek által létrehozott privát szférának az elismerése a szabadság elengedhetetlen feltételét képezi. És végül azt is állította, hogy a szabad társadalmat a nem szabad társadalomtól az különbözteti meg, hogy az előbbiben senkitől nem lehet megtagadni, hogy élvezze ezeket a jogokat.

Ám az nem annyira egyértelmű, hogy vajon Hayek képes volt-e konzisztensen végigvinni a különbségtételt a szabadság és a hatalom között, vagy hogy az egyéni szabadságot jelentő öt alapjog elismerése elegendő feltétel-e az egyéni szabadsághoz, illetve hogy az általa elképzelt szabad társadalomban minden egyes egyén ténylegesen szabad lesz-e. A jogok elismerése ugyanis önmagában és önmagától nem teszi képpé az egyént koherens cselekvési terv végrehajtására. Ahhoz, hogy ezt megtehesse, némi hatalomra is szüksége van. Ám ha ez igaz, akkor ebből következtethetően a szabad társadalom nem szükségképpen olyan társadalom, amelyben mindenki szabad. Azt mondhatjuk, hogy olyan társadalom, amelyben mindenki szabad a törvény előtt. És bár a törvényben biztosított szabadság nagy érték, de a viszonya a szabadsághoz ugyanaz, mint a törvény előtti egyenlőségnek az egyenlőséghez.

A magántulajdon szabadsága

A probléma sehol nem annyira egyértelmű, mint amikor Hayek a magántulajdonnal foglalkozik.

Ahogy Hayek fogalmazott, a magántulajdon elismerése lényeges a kényszerítés megakadályozása szempontjából, és az első lépés a minket a kényszerítéstől megvédő privát szférának a létrehozása felé (Hayek [1960] 1990, 140). Szerinte ez azért van így, mert az emberek ritkán vannak abban a helyzetben, hogy koherens cselekvési terveket hajtsanak végre, hacsak nem lehetnek bizonyosak abban, hogy kizárólagos ellenőrzésük van bizonyos anyagi dolgok felett; ha pedig nem rendelkeznek ilyennel, akkor viszont tudniuk kell, hogy ki van ilyen helyzetben, annak érdekében, hogy együttműködhesse velük (Hayek [1960] 1990, 140). Ám fontos látnunk, hogy a magántulajdont – ha úgy fogalmazzuk meg, mint „kizárólagos ellenőrzést bizonyos anyagi dolgok felett” – jellemzően a ténylegesen létező

³⁶ Az idézet a forrásként megadott oldal lábjegyzetében szerepel. – A szerk.

szocialista államok, köztük a Szovjetunió is védelemben részesítették,³⁷ viszont a magántulajdon elismerése abban az értelemben, ahogy itt tárgyalom, a nem állami szereplők azon jogának az elismerését jelenti, hogy termelőeszközöket birtokoljanak, és ellenőrzést gyakoroljanak felettük. A magántulajdonhoz való *ilyen* értelemben vett jog különbözteti meg az egyéni szabadságot elismerő politikai rendszereket a szocializmustól. Az embereknek a Szovjetunióban lehetett autója, mosógépe, sőt akár nyaralója is vidéken. De nem lehettek termelési eszközeik, amelyek lehetővé tették volna számukra, hogy másokat foglalkoztassanak termelő vállalatokban.

Látnunk kell továbbá, hogy Hayek számára nem az volt a fontos, hogy minden egyén maga is ténylegesen *rendelkezzen* magántulajdonnal, hanem hogy *néhányan* rendelkezzenek ilyennel, ahol a „néhány” alatt egy-nél több értendő. Hayek szerint a modern társadalomban az egyénnek a kényszerítés elleni védelme szempontjából elengedhetetlen előfeltétel nem az, hogy mindenkinek legyen magántulajdona, hanem az, hogy egyetlen más szereplőnek se legyen kizárólagos ellenőrzése azon anyagi javak felett, amelyek az ő cselekvési terveik végrehajtásához szükségesek. Ahogy mondta, a lényeges az, hogy a tulajdon eléggé szétaprózva legyen jelen a társadalomban ahhoz, hogy az egyén ne függjön olyan valakiktől, akik egyedül foglalkoztathatják vagy láthatják el őt azokkal a dolgokkal, amelyekre szüksége van (Hayek [1960] 1990, 141).

És végül fontos azt is látnunk, hogy Hayek a modern társadalom egyik vívmányának tekintette, hogy az egyén szabad lehet úgy, hogy nincs, vagy csak nagyon csekély magántulajdona van (Hayek [1960] 1990, 141).

Ezekkel a dolgokkal azért fontos tisztában lennünk, mert Hayek, úgy tűnik, nem annyira a magántulajdonhoz való jognak, mint magának a magántulajdonnak az elismeréséről beszél; és azért is, mert ez mintha elmősná a választóvonalat a szabadság és a hatalom között.

A magántulajdonhoz való jog más, mint a magántulajdon. Mind a kettő kíváncsatos lehet, de valakinek lehet joga a magántulajdonhoz anélkül, hogy

³⁷ Demagogia, ha másnak tekintjük, vagy ezt az elvet a ruhák és nyakkendők kontextusában magyarázzuk. Azért mondom ezt, mert a magántulajdon egyes védelmezői ennek az elvnek a védelmére a fülem hallatára azt a példát hozták fel, hogy az egyénnek joga van saját ruhához. Nem akarom Hayeket ebben elmarasztalni. Ellenkezőleg, ő egyértelműen fogalmaz, amikor azt állítja, hogy ebben az értelemben még a rabszolgának is lehet joga a magántulajdonra (Hayek [1960] 1990, 20). Mégis, miután az egyéni szabadságot a kényszerítés hiányával kapcsolja össze, az utóbbit pedig a magántulajdon elismerésével, azt fejtegeti, hogy az egyéni szabadsághoz nincs szükség *tényleges* magántulajdonra, mondván, „a modern társadalom egyik vívmánya, hogy az egyén úgy is élvezheti a szabadságot, hogy gyakorlatilag nincs saját tulajdona (nem számítva a személyes tárgyait, mint a ruhák, bár még ezeket is bérelheti)” (Hayek [1960] 1990, 140–141).

valaha is lenne magántulajdona. Az pedig legalábbis vitatható, hogy vajon lehet-e valakinek úgy magántulajdona, hogy nincs joga hozzá.³⁸ A tulajdonhoz – vagyis a termelőeszközökhöz – való jog elismerése fontos előrelépés az egyéni szabadság előmozdítása terén, és ez független attól, hogy az egyén valaha is ténylegesen gyakorolja-e ezt a jogot. Hayek, mint már láthattuk, ezt azon tényezők egyikének tartja, amelyek az egyénnek a kényszerítéssel szembeni védelméhez szükségesek (Hayek [1960] 1990, 20). Azt is mondja, hogy az egyénnek nem kell feltétlenül ténylegesen is rendelkeznie tulajdonnal ahhoz, hogy élvezhesse a szabadságot. Ezért természetesnek tűnhet arra a következtetésre jutni, hogy az egyént nem maga a tulajdona, hanem a tulajdonhoz való joga segít megvédeni a kényszerítéssel szemben, és teszi szabaddá. Ám Hayek nem így érvel. Az ő gondolatmenete ehelyett magának a magántulajdonnak az elismerésére irányul, szemben a hozzá fűződő joggal, és azt állítja, hogy a szabadság szempontjából ennek az elismerése a lényeges, mert az egyént felruházza azzal a *hatalommal*, hogy anyagi dolgok felett ellenőrzést gyakoroljon, amit a magántulajdonhoz való joga önmagában nem biztosítana.

Hayek azt mondja, hogy a magántulajdon elismerése nélkülözhetetlen feltétel a kényszerítés megakadályozása szempontjából;³⁹ hogy a „kényszerítés” olyan ellenőrzést jelent az egyén környezete vagy körülményei felett másvalaki által, ami rákényszeríti őt arra, hogy ne a saját koherens tervét hajtsa végre, hanem valaki másnak a céljait szolgálja; és hogy ritkán vagyunk olyan helyzetben, hogy koherens cselekvési tervet hajtsunk végre, hacsak nincs kizárólagos ellenőrzésünk néhány anyagi dolog felett, vagy legalábbis tudjuk, hogy kinek van. Ebben az esetben a valamilyen koherens cselekvési terv végrehajtására való képességünk tesz bennünket alkalmassá arra, hogy megakadályozzuk a kényszerítést; az a képességünk a kényszerítés megakadályozására, ami nélkülözhetetlen a szabadsághoz; és az ilyen koherens tervek végrehajtását az teszi lehetővé, hogy néhányaknak

³⁸ A tulajdon egyfelől általában úgy van megkonstruálva, mint valami, ami bizonyos törvényadta jogokkal és kötelezettségekkel ruházza fel a tulajdonost, és ezzel eleve feltételezi a tulajdon jogi elismerését. Így aztán az ember fennakadhat azon, hogy vajon lehet-e egy tulajdonosnak tulajdona anélkül, hogy lenne törvényes joga rá. Másfelől az egyén kizárólagos ellenőrzést gyakorolhat bizonyos javak felett anélkül, hogy azok valaha is törvényesen elismert tulajdonát képeznék, sőt anélkül, hogy valaha is lenne törvényesen elismert *joga*, hogy tulajdonolja őket.

³⁹ Feltételezem, hogy Hayek itt a tényleges magántulajdon elismerésére gondol, szemben a rá való *joggal*, mert azonnal hozzáteszi, hogy ritkán vagyunk abban a helyzetben, hogy koherens cselekvési tervet hajtsunk végre, ha nem vagyunk bizonyosak abban, hogy kizárólagos ellenőrzéssel rendelkezünk valamely javak felett, és mert a jog a magántulajdonra csak akkor ruház fel kizárólagos ellenőrzéssel valamilyen anyagi jószág felett, ha az ténylegesen a birtokunkban van.

– nem feltétlenül nekünk – van tulajdona és így kizárólagos ellenőrzése anyagi dolgok felett. A magántulajdonhoz való jog elismerése, meglehet, előfeltétele magának a tulajdonlásnak, de Hayek érvelése szerint a magántulajdon az – nem pedig a hozzá való jog –, ami lehetővé teszi saját koherens terveink végrehajtását. Az egyént nem tulajdonhoz való joga védi meg a kényszerítéssel szemben. Ellenkezőleg; az védi őt meg a kényszerítéstől, hogy a cselekvési terv végrehajtásához szükséges anyagi eszközök nem mind állnak valaki másnak a kizárólagos ellenőrzése alatt. Mert a lényeg – ismétlem – az, hogy az egyén nem függ olyasvalakitől, aki és csakis ő lehet az alkalmazója, vagy láthatja el azzal, amire szüksége van (Hayek [1960] 1990, 141).

Ám valamely cselekvési terv végrehajtásának képessége, az anyagi dolgok feletti kizárólagos ellenőrzéssel és a kényszerítés megakadályozására való képességgel együtt, mind a *hatalom* megjelenési formái. Ha pedig ezek a hatalom formái, akkor az egyéni szabadság is az.

Mondhatná itt valaki, hogy Hayek szándéka szerint a „magántulajdon elismerése” valójában rövid verziója a „magántulajdonhoz való jog elismerése” kifejezésnek. Nem egyszerűen azt gondolom, hogy ez téves felfogás, de egyenesen értelmetlenné tenné Hayek magyarázatát arról, hogy a magántulajdon miért nélkülözhetetlen a szabadság szempontjából, és miért van az, hogy a tulajdonnal nem rendelkezők miért lehetnek mégis szabadok.

Amennyiben Hayek szándéka az lett volna, hogy a „magántulajdon elismerése” kifejezést „a magántulajdonhoz *való jog* elismerése” kifejezés rövid verziójaként használja, úgy a „magántulajdonhoz való jog” kifejezést alkalmazta volna, amikor azt fejtegette, hogy az egyén, akinek megvan a joga ahhoz, hogy magántulajdona legyen, de ténylegesen *nem* rendelkezik magántulajdonnal, hogyan lehet mégis szabad. Azt állította volna, hogy az ilyen egyén szabad, annak ellenére, hogy nem rendelkezik magántulajdonnal, mert van *joga hozzá*, hogy tulajdona legyen, és mert az ebből a *jogból*, nem pedig a magántulajdonából húzott előnyök teszik lehetővé, hogy ellenálljon a kényszerítésnek. A tulajdonnal nem rendelkező egyénnek e magyarázat szerint nincs hatalma, de szabad. Azért nincs hatalma, mert még nincs tulajdona. Ám szabad, mert a törvény védi a tulajdonlásához való jogát, ami azt jelenti, hogy az állam nem akadályozhatja őt meg abban, hogy jogszerűen tulajdont próbáljon szerezni, sőt valójában megvédi az ilyen irányú erőfeszítéseit azokkal az erővel szemben, amelyek megkísérik meggátolni ebben. Egy ilyen magyarázat a szabadságot nem a hatalom, hanem a jogok kontextusában határozná meg, és nemcsak hogy összhang-

ban lenne Hayeknek a szabadság és a hatalom közötti különbségtételével, de egyenesen arra épülne. Ám Hayek nem ezt a magyarázatot adja. Sőt a magyarázatában egyáltalán nem foglalkozik a tulajdon birtoklásához való joggal. Ehelyett azt fejtegeti, hogy a tulajdonnal nem rendelkező ember is lehet szabad, feltéve, hogy nem függ olyasvalakitől, aki és csakis ő lehet az alkalmazója, vagy láthatja el azzal, amire szüksége van. Ez a magyarázat pedig – amely távolról sem az egyén azon jogára hivatkozik, hogy lehet tulajdona, és távolról sem a szabadság és a hatalom megkülönböztetésére épül – abból az elgondolásból vezethető le, amely szerint képesek vagyunk ellenállni a kényszerítésnek, amennyiben a terveink végrehajtásához szükséges anyagi eszközök nem valaki más kizárólagos ellenőrzése alatt állnak.

Fontos, hogy ezt a mozzanatot jól megértsük.

Amennyiben Hayek szándéka az lett volna, hogy a „magántulajdon elismerése” kifejezést a „magántulajdonhoz *való jog*” rövid verziójaként használja, úgy a „magántulajdonhoz való jog” kifejezést alkalmazta volna, amikor elmagyarázza, hogy a magántulajdon elismerése miért lényeges a szabadság szempontjából; és a magyarázata – nagyjából összhangban azzal, amit az előzőekben felvázoltam – hangsúlyozta volna a szabadság és a hatalom között ő maga által tett különbséget. Ám megismétlem, Hayek nem ezt az utat választotta az érveléséhez. Szerinte a magántulajdon elismerése azért fontos a szabadság szempontjából, mert csak ritkán vagyunk abban a helyzetben, hogy koherens cselekvési tervet hajthassunk végre, hacsak nem vagyunk biztosak abban, hogy kizárólagos ellenőrzésünk van néhány anyagi dolog felett. Más szavakkal képességünk a saját koherens terveink végrehajtására az, ami megvéd bennünket a kényszerítéstől, egyszersmind szabaddá is tesz. A magántulajdon birtoklásának joga viszont kizárólagos ellenőrzést biztosít számunkra anyagi dolgok felett, ami azonban csak akkor teszi lehetővé saját terveink végrehajtását, ha ténylegesen van tulajdonunk. A tulajdonhoz való jog, ismétlem, a tulajdonlás egyik előfeltétele, és kétségtávol ez ad magyarázatot arra, hogy miért veszi fel Hayek az egyéni szabadság öt alapjogának a listájára. Mindazonáltal Hayeknél nem a tulajdonhoz való *jog*, hanem *maga a tulajdon* az, ami lehetővé teszi, hogy koherens cselekvési terveket hajthassunk végre. És – állítom – ez az oka annak, hogy Hayek a magántulajdon elismerését, nem pedig a tulajdonhoz való jogot tekinti úgy, mint ami a kényszerítés megakadályozásának, következésképpen az egyéni szabadságnak a nélkülözhetetlen előfeltétele.

Ezen a ponton valaki ellenvetheti, hogy az általam adott magyarázat szembemegy azzal a nézettel, amely szerint a tulajdonnal nem rendelkező

egyen is élvezheti a szabadságot. Ám szerintem nem ez a lényeg. Hayek egészen egyértelműen fogalmaz, amikor azt állítja, hogy nekünk magunknak nincs szükségünk tulajdonra ahhoz, hogy szabadok legyünk. De azt illetően is teljesen egyértelmű, hogy valakinek igenis rendelkeznie kell magántulajdonnal, és ez a valaki két vagy több személy kell, hogy legyen. Ebből a gondolatmenetből másfajta szabadságkonceptió következik, mint amit néha feltételeznek; az ugyanis, amely szerint az egyéni szabadság nem annyira azon múlik, hogy van-e tulajdonunk vagy akár csak tulajdonhoz való jogunk, hanem azon, hogy a gazdasági hatalom eléggé szétaprózott-e ahhoz, hogy ne függjünk egyetlen személytől, aki egyedül képes arra, hogy kielégítse az igényeinket.

Ám ha igaz, amit állítok, akkor a szabadságunk végső soron a magántulajdonon múlik – azon, hogy a tulajdonunkban legyen a termelőeszközök egy része, vagy legalábbis tudjuk, hogy azok kinek a tulajdonában vannak – és a hatalmon, amivel a magántulajdon felruház. Hogy szabad legyen, az egyénnek vagy magának kell gazdasági hatalommal rendelkeznie, vagy olyan helyzetben kell lennie, hogy képes legyen befolyást gyakorolni azokra, akiknek van ilyen hatalmuk. Ám ha a szabadság ilyen módon függ a hatalomtól, akkor nagyon kevésbé valószínű, hogy sokan lesznek szabadok. Azok, akiknek van magántulajdona, vagy akik képesek befolyást gyakorolni azokra, akiknek van, könnyen lehet, hogy szabadok lesznek. Ám a tulajdonhoz való *jog* nem hoz járadékot. Mivel a járadékra szükség van, és az illetőnek nincs tényleges saját tulajdona, hamarosan jövedelemforrás után kell néznie. Ez sok esetben azt jelenti, hogy állást kell találnia, ahol valaki másnak fog dolgozni. És hamarosan rájöhét, hogy jóllehet sok munkaadó van, és jogában áll választani közöttük, a lehetőségei igencsak korlátozottak. És arra is hamarosan rájöhét, ha másként nem, hát azért, mert beszél más hasonló helyzetben lévő emberekkel, hogy a munkahelyi kényszerítés többé-kevésbé kiábrándítóan általános jelenség. Nagy valószínűséggel ugyanis olyan dolgokat kell majd megtennie, amelyek mások érdekében állnak, és amelyeket ő maga nem tenne meg, ha a munkahelye megtartása érdekében nem kellene megtennie őket. Állásának a megtartása általában az ő érdeke. A munkaadója nyilván tudatában van ennek, és valószínűleg ő maga is rájön, amikor újra meg újra le kell győznie a vonakodását, hogy megtegye azokat a dolgokat, amelyeket a munkaadója követel tőle. Mindig mondhatjuk ugyan, hogy ebben a helyzetben nem volt *igazán* kényszerítve, ám ez, akárcsak az a joga, hogy kereshet magának munkát máshol, semmivel sem fogja csökkenteni azt az érzést benne, hogy kényszerítve van.

Ha a maradás mellett dönt, rá fog jönni arra, hogy minél többször teszi meg, annál könnyebb megtennie azokat a dolgokat, amiket nem akar. Ám ha a kilépés mellett dönt, hogy új állás után nézzen, vagy hogy saját vállalkozást indítson, ezt minden bizonnyal vonakodva fogja megtenni, és eközben úgy fog gondolni magára, mint akit kényszerítettek. A helyzete természetesen jobb lesz, mint egy rabszolgáé. És ha összehasonlítjuk a helyzetét egy rabszolgáéval, biztosan azt fogjuk mondani, hogy szabad. Ám ha a lécet egy kicsit magasabbra helyezzük; ha például egy olyan emberhez hasonlítjuk, akinek nemcsak joga van ahhoz, hogy tulajdona legyen, de neki magának is ténylegesen van tulajdona, akkor jó okunk lehet arra, hogy azt gondoljuk, igazából nem szabad még.

A jog uralma

Korábban azt mondtam, hogy Hayek a törvény által biztosított jogokra igyekezett alapozni a szabadsággal kapcsolatos gondolatmenetét. Kései munkáinak jelentős része hangsúlyozza azt a szerepet, amit a megfelelő törvényhozás játszik az „állandó jogi keretek” meghatározásában, amelyek között kiteljesedhet az egyéni szabadság. És a jog uralma fontos szerepet játszik ezekben a fejtegetésekben. Hayek szerint ez a fogalom „azt jelenti, hogy a kormányzatnak soha nem szabad kényszerítenie az egyént, kivéve egy kihirdetett szabály érvényesítését”, és hogy ez „mindenfajta kormányzati hatalom számára korlátot jelent, ideértve a törvényhozást is” (Hayek [1960] 1990, 205). Úgy vélte továbbá, hogy számos törvény, amelyet a törvényhozás fogadott el, valójában a jog uralmának a megsértését jelenti. Az igazi törvényeknek Hayek szerint jól ismerteknek, bizonyosaknak (Hayek [1960] 1990, 209) és minden érintettre egyaránt érvényeseknek kell lenniük (Hayek [1960] 1990, 209). Hayek ezért újra és újra hangsúlyozza, hogy a kormányzati cselekvésnek egy szabad társadalomban az absztrakt, általános törvények érvényesítésére kell korlátoznia magát, amelyeket viszont megkülönböztetett a konkrét, specifikus utasításoktól. Az általános törvények és a specifikus utasítások kidolgozása során figyelembe lehet venni a tőlük várt előnyöket, ám az előbbiek célja, hogy a társadalom minden tagjára vonatkozzanak, tekintet nélkül arra, hogy konkrétan mely egyének vagy csoportok profitálhatnak belőlük, míg az utóbbiak kidolgozása során figyelembe veszik, hogy konkrétan mely egyének vagy csoportok számára jelentenek előnyöket. A jog uralmának ilyen értelmű hangsúlyozása

első pillantásra teljesen mentesnek látszik a gazdasági megfontolásoktól, és teljesen összeegyeztethetőnek tűnik a szocializmus egalitárius céljaival is. Hayek azonban úgy vélte, hogy a jog uralma valójában összeegyeztethetetlen a szocializmus egynémely gazdasági céljával, különösen a disztributív igazságosságra vonatkozóval, és hogy jog uralma kijelöli azokat a kritériumokat, amelyek alapján megállapítható, hogy a kormányzat által elhatározott valamely gazdasági intézkedés összhangban van-e a szabad rendszer kívánalmaival. Ha tisztázzuk, miért gondolkodott így Hayek, újabb betekintést kaphatunk az ökonomizmusába.

Elsőre talán nem feltétlenül világos, hogy egy javaslat, amelynek a célja a disztributív igazságosság törvénybe iktatása – például így: az Egyesült Államokban minden 21. életévét betöltött, az országban törvényesen tartózkodó személy éves jövedelme nem lehet sem több, sem kevesebb, mint 2014. évi áron 200 000 dollár –, miért és miként jelentheti a jog uralmának a sérelmét. Egy ilyen törvény a formáját illetően teljesen általánosnak tűnik, és ily módon az összes, az Egyesült Államokban törvényesen tartózkodó személy vonatkozásában egyformán alkalmazható lenne. Jelleget tekintve nem tűnik specifikus utasításnak és olyannak sem, ami bizonyos egyéneket vagy csoportokat előnyben részesítene másokkal szemben. Ha a törvényhozók elfogadnák, éppúgy „jól ismert és bizonyos” lenne, mint bármilyen más törvény. Hayek azonban úgy vélte, hogy a jog uralma többről szól, mint a jogszerűségről vagy a törvénynek való megfelelésről; sőt még az alkotmányosságnál, valamint annál is többről, hogy az állam által elfogadott törvények ne sértsék meg az illető állam írott alkotmányát. A jog uralma mindezek felett és előtt „azt igényli, hogy minden törvény összhangban legyen bizonyos elvekkel” (Hayek [1960] 1990, 205).

Hayek szerint ezt a fő gondolatot úgy lehet kifejezni, ha azt mondjuk, hogy a kényszerítés csak akkor megengedhető, ha összhangban van az általános törvényekkel, akkor pedig nem, ha eszközként használják arra, hogy a mindenkor politikai specifikus céljait szolgálja – feltéve, hogy a „politika” kifejezést megfelelőképpen definiáljuk (Hayek [1960] 1990, 214–215). A probléma az, hogy a „politika” kifejezést gyakran használják utalásként mindenfajta jogalkotásra, miközben Hayek azt állítja, hogy ezek közül több nincs összhangban a jog uralmával. Hayek szerint a jog uralmának a lényege, hogy az állampolgár és a tulajdona nem tekinthető úgy, mint az állam rendelkezésére álló eszköz (Hayek [1960] 1990, 214), és hogy ennek okán fontos különbséget tenni a törvények és a jog uralma között. Mint mondta, a jog uralma nem a törvény uralma, hanem egy meta-jogi

doktrína, egy politikai ideál, amely arról szól, hogy milyennek kell a törvényeknek lenniük (Hayek [1960] 1990, 206). A jog uralma tehát nem maga is egy konkrét törvény, hanem egy meta-jogi elv, amely normatív útmutatást ad annak eldöntésére, hogy egy törvény megfelelő-e vagy sem.

Hayek itt meta-jogi elv alatt a liberalizmus elvét értette, amely az ő értelmezésében nem az állami aktivitás hiányát jelenti, hanem olyan „politikát, amely vezérlő elveként tudatosan a versenyt, a piacot és az árakat választja, illetve az állam által érvényesített jogi kereteket arra használja, hogy a versenyt a lehető leghatékonyabbá és legelőnyösebbé tegye” (Hayek 1948, 110). És itt rögtön világossá válik, miért gondolta Hayek, hogy a disztributív igazságosság törvénybe iktatása a jog uralmának a megsértését jelenti. Hayek ugyanis úgy vélte, hogy nincs remény a jövedelmek egyenlővé tételére, hacsak a versenypiacot nem helyettesítjük a központosított tervezéssel. Ha egyszer elfogadjuk, hogy a jog uralma valójában a liberalizmus elve, az is azonnal világossá válik, hogy Hayek hivatkozása erre az egyéni szabadság jellemzésekor nem csupán teljes összhangban van az ökonomizmussal, de valójában legalább két különböző módon ténylegesen épp abból táplálkozik.

Először is, Hayek úgy gondolta, hogy a törvény egyik célja annak a garantált privát szférának a kikanyarítása, amely lehetővé teszi az egyéni szabadságot. Ez legalábbis egy része annak, amit a törvényeknek szerinte biztosítaniuk kell, és az ok is, ami miatt hangsúlyozta, hogy az „igazi” törvényeknek általánosoknak és jól ismerteknek kell lenniük. Az utasítások – specifikus direktívák valamilyen tevékenység elvégzésére, amelyek címzettjei egyének és csoportok – gyakran váratlanul látnak napvilágot, és önkényesek. A címzett nem feltétlenül a társadalom minden tagja, és ennek következtében előfordul, hogy az ilyen utasítások kevésbé jól ismertek. Ám miután megjelentek, onnantól kezdve nem sok választási lehetőséget hagynak a címzett egyéneknek és csoportoknak. Hayek úgy vélte, hogy ezzel szemben a valódi törvények egyfajta keretet jelentenek, amelyen belül az egyének azzal a bizonyossággal tevékenykedhetnek, hogy cselekedeteik nem váltanak ki váratlan és önkényes kényszerítő lépéseket az állam részéről. Jórészt ezt érti a „garantált magánszféra” kifejezés alatt. Ám ahogy korábban már láthattuk, a magántulajdont is e szféra nélkülözhetetlen előfeltételének tekintette. A magántulajdon elismerése híján az egyén nem lenne képes megvalósítani a saját terveit, következésképpen nem lenne szabad.

A második mód, ahogy a jog uralmát a gazdasági megfontolások meghatározzák, akkor válik világossá, ha megvizsgáljuk, hogy az miként korlá-

tozza a kormányzat, ideértve a törvényhozás hatalmát. Egyszerűen szólva ez azt jelenti, hogy a törvényeknek összhangban kell lenniük a jog uralmával. Mint láthattuk, ez azt jelenti, hogy általánosoknak és jól ismerteknek kell lenniük. De azt is jelenti, hogy a kormányzat soha nem kényszerítheti az egyént, kivéve, ha egy igazi törvény érvényesítéséről van szó. „A kormányzat – Hayek szerint – nem használhatja a kényszerítő hatalmát arra, hogy olyan tevékenységeket tartson fenn magának, amelyek semmilyen formában nem hozhatók kapcsolatba a törvényekben foglalt általános szabályok kikényszerítésével.” (Hayek [1960] 1990, 223) Ám a törvényhozás elfogadhat mindenfajta „szakpolitikai” szabályt – amelyek lehetnek általánosak és jól ismertek –, de nem azt testesítik meg, amit Hayek igazi törvényeknek nevez. Az pedig, hogy az illető jogalkotó által elfogadott konkrét jogszabály igazi törvény-e, szemben valamilyen szakpolitikai rendelkezéssel, legalábbis részben azon múlik, hogy az illető jogszabály érvényesítése kimeríti-e az állami kényszerítés legitim alkalmazását.

Hayek azt állítja, hogy az igazi törvények „a kormányzat valamilyen tartós célját hivatottak kifejezni”, míg a szakpolitikai szabályok „a konkrét, naponta változó célokra” válaszul születnek meg (Hayek [1960] 1990, 2). Hayek szerint az állam által a polgároknak nyújtott minden szolgáltatás, a honvédelemtől az utak karbantartásáig, a köztisztasági és egészségügyi előírásoktól egészen a közbiztonságig, értelemszerűen a szakpolitika szférájába tartozik, és amikor a kormányzat olyan szolgáltatásokat nyújt, amelyek nyújtására mások nem vállalkoznak, egyedül az a kérdés merül fel, hogy az előnyök elég jelentősek-e a költségekhez képest (Hayek [1960] 1990, 222).

Ám az emberek véleménye nyilvánvalóan különböző abban a vonatkozásban, hogy egy adott kormányzati cél állandó-e vagy átmeneti. És Hayek álláspontja azt illetően, hogy egy adott jogszabály igazi törvény-e, vagy csak szakpolitikai rendelkezés, jellemzően azon múlik, hogy szerint az adott intézkedés érvényesítése megfelel-e az állami kényszerítés legitim alkalmazásának. A körkörös érvelés itt elkerülhetetlen. A lényeg azonban, ismétlem, az, hogy Hayek többnyire az adott intézkedés gazdasági következményei alapján dönt abban a vonatkozásban, hogy az valóban kényszerítő-e vagy sem.

Ily módon a jog uralmába Hayek szerint elvben nem értendők bele bizonyos kormányzati intézkedések. Azt írja például, hogy számos oknál fogva a kormányzati árelenőrzés nem egyeztethető össze a szabad rendszerrel, függetlenül attól, hogy a kormányzat közvetlenül igyekszik meghatározni

az árakat, vagy csak rögzíti azok megállapításának a szabályait. Szerinte a megfelelő mértékű áraknak folyamatosan igazodniuk kell az állandóan változó körülményekhez, így lehetetlen őket olyan hosszú távú szabályok alapján megállapítani, amelyek hatékonyan képesek a termelés befolyásolására, és azok az árak, amelyeket nem közvetlenül határoznak meg, csupán valamilyen szabályok érvényesek a megállapításukra (például költségalapon), nem minden eladó esetében lesznek azonosak, és így megakadályozzák a piac működését. Hayek állítja, hogy még ennél is súlyosabb problémát jelent, hogy a kínálat és a kereslet nem fog megegyezni, mivel az engedélyezett árak el fognak térni azoktól, amelyek a szabadpiacon a kereslet és a kínálat hatására alakulnak ki, és ha azt szeretnénk, hogy az ellenőrzés hatékony legyen, valamilyen módszert kell találnunk annak eldöntésére, hogy ki léphet fel eladóként és vásárlóként. Szerinte az ilyen módszer szükségképpen egyedi mérlegelésre alapozott és *ad hoc* döntéseket jelentene, amelyek lényegében önkényesen diszkriminálnak a piac szereplői között. Állítása szerint a tapasztalat azt bizonyítja, hogy az árelenőrzés csak akkor lehet hatékony, ha valamilyen hatóság eldönti, hogy az eladók és a vevők mekkora volumenben adhatnak el, illetve vehetnek – és hogy az ilyen mennyiségi ellenőrzésekről szükségképpen nem valamilyen szabály, hanem a hatóság belátása alapján lehet dönteni az egyes célok viszonylagos fontosságának a figyelembevételével (Hayek [1960] 1990, 227–228).

Úgy tűnhet itt, hogy az árelenőrzés és a jog uralma közötti feszültséget nem az előbbi gazdasági következményei okozzák, hanem az, hogy nem lehet hosszú távú szabályok alapján működtetni. És Hayek ezt illetően azt mondja, hogy az ilyen ár- és mennyiségi szabályozásokat nem azért kell kiiktatni egy szabad rendszerből, mert más érdekeknél fontosabb gazdasági érdekeket érintenek, hanem mert nem lehet szabályalapon működtetni őket, s ezért szükségképpen egyedi mérlegelésre épülnek és önkényesek (Hayek [1960] 1990, 228). Ám ez nem a teljes történet, ugyanis azonnal hozzáteszi, hogy szigorúan véve két ok miatt nem egyeztethető össze az ár- és mennyiségi ellenőrzés egy szabad rendszeren belül: „az egyik, hogy minden ilyen ellenőrzés szükségképpen önkényes, a másik pedig, hogy nem lehet olyan módon gyakorolni őket, hogy az lehetővé tegye a piac megfelelő működését” (Hayek [1960] 1990, 228), majd így folytatja:

„A szabad rendszer képes arra, hogy szinte bármilyen adathalmazhoz, általános tiltáshoz vagy szabályozáshoz alkalmazkodjon, ha magának az alkalmazkodási mechanizmusnak a működését nem

akadályozzák. A megfelelő alkalmazkodásokat pedig főképpen az árváltozások idézik elő. Ez azt jelenti, hogy e mechanizmus szerepének megfelelő betöltéséhez nem elegendő, ha a jog uralma, amelyben a szabad rendszer működik, általános szabályokon alapul, hanem azok tartalmának is olyannak kell lennie, ami lehetővé teszi a piac elfogadható színvonalú működését. A szabad rendszer mellett nem az szól, hogy bármely rendszer képes a megfelelő működésre, ha a kényszerítést általános szabályok közé szorítják, hanem az, hogy egy ilyen rendszerben a szabályokat olyan módon lehet megállapítani, hogy az lehetővé tegye a rendszer működését.”

(Hayek [1960] 1990, 228–229)

Úgy vélem, a fentiekből elég világosan kiolvasható, hogy pontosan mi is mozgat mit.

A piac megfelelő működését lehetővé tevő általános szabályok összhangban vannak a jog uralmával. Amelyek pedig ezt nem teszik lehetővé, azok nincsenek összhangban vele. Ugyanilyen alapon dönthető el az is, hogy mely szabályok a törvényes kényszerítés eszközei, és melyek nem.

Ennek a résznek a tárgyalását azzal a kérdéssel indítottuk, hogy a disztributív igazságosságra vonatkozó javaslatok a jog uralmának a sérelmét jelentik-e, s ha igen, miért és miképpen. Egyértelmű, hogy Hayek szerint az ilyen elképzelések *igenis* a jog uralmának a sérelmét jelentik. Azt írja ugyanis, hogy a korlátozások, amelyeket a jog uralma a kormányzat számára meghatároz, kizárnak minden ahhoz szükséges intézkedést, hogy az egyén jutalmazása egy másik embernek az érdemmel és az igazságos jutalmazással kapcsolatos felfogása alapján történhessen, szemben azzal az értékkel, amit az illető szolgáltatása mások számára jelent; „vagy ami ugyanazt jelenti, kizárja a disztributív igazságosság érvényesítését, ellentétben a kommutatív igazságossággal” (Hayek [1960] 1990, 232). És így a kérdésünkre adott válasz is világos. A disztributív igazságosság törvénybe iktatásához szükséges intézkedések a jog uralmának a sérelmét jelentik, mert a szabad piacot óhatatlanul a központosított tervezéssel váltanak fel. Nemhogy nem segítenék a piac megfelelő, vagy akár csak tűrhetően megfelelő működését, de szükségképpen megsemmisítenék. Itt azonban azt is világosan látni kell, hogy ez nem azért van így, mert a tapasztalatok szerint a jog uralma lehetővé teszi a piac megfelelő működését, hanem azért, mert a jog uralmát, legalábbis részben, olyan elvként *határozták meg*, amely lehetővé teszi a piac megfelelő működését. Hayek, meglehet, hajlott

arra, hogy elfogadja a mindenkire kiterjedő általános egészségbiztosítást és a garantált minimumjövedelmet (Hayek [1944] 1976, 119–133 – 1991, 166–182), ám e két dolog egészen más, mint a disztributív igazságosság; az előbbi ugyanis arról szól, hogy a kormányzat vállalja egy sokak által nélkülözhetetlennek tekintett szolgáltatás nyújtását, az utóbbi pedig arról, hogy a kormányzat egy küszöbértéket határoz meg a jövedelmek számára ahelyett, hogy ténylegesen is a kiegyenlítésükre törekedne. És jóllehet mostanra már világos, hogy Hayek szerint a jog uralma kizárja a disztributív igazságosságot, és az is, hogy miért gondolja ezt, az egyáltalán nem világos, hogy amikor a jog uralmának ilyen felfogását érvként használja azokkal szemben, akik számára fontos a disztributív igazságosság, ez nem azt jelenti-e, hogy Hayek valójában az érdemről és a megérdemelt jutalomról alkotott saját felfogását erőlteti ránk; vagy ami ugyanezt jelenti, miért kellene azt gondolnunk, hogy a mások számára nyújtott szolgáltatásainknak a társadalom számára képviselt teljes értékét e szolgáltatások piaci értéke határozza, illetve testesíti meg teljes egészében.

Ökonomizmus és totalitarizmus

Ha igaz, amit állítok, akkor Hayek a szocializmust a saját ökonomizmusára alapján utasította el. Konkrétábban szólva azon felfogása alapján, amely szerint a gazdasági rendszer megválasztásában végső soron az olyan megfontolások a meghatározók, mint a hatékonyság és a termelékenység, nem pedig a szabadság, és ez kiegészül azzal az érveléssel, hogy egy piac nélküli gazdasági rendszer híján van az annak megállapításához nélkülözhetetlen ismeretelméleti eszközöknek, hogy a társadalomnak milyen árura van szüksége, illetve milyeneket tart kívánatosnak és milyen mennyiségben. Következésképpen a szocializmus, amely megfosztotta magát a piactól, nem lehet annyira hatékony és termelékeny, mint a kapitalizmus. Hayek ökonomizmusára tehát alapvető jelentőségű a szocializmust érintő bírálata szempontjából. És magyarázatot ad arra a későbbi engedményére is, hogy – ha az elemzése a gazdasági tényekkel kapcsolatban helytelennek, a szocialistáké pedig helyesnek bizonyulna – „akkor el kellene fogadnunk azt a kötelezettséget, hogy a jövedelmek elosztása feleljen meg bizonyos erkölcsi elveknek, és hogy ez az elosztás csak úgy válna lehetővé, ha egy központi hatóságnak hatalmat adnánk a rendelkezésre álló erőforrások felhasználásának irányítására, továbbá feltételeznénk a termelőeszközök magántulaj-

donának eltörlését is" (Hayek [1988] 1989, 6 – 1992, 13). Ám Hayek azt is mondja, hogy a szocializmus totalitarizmust von maga után; a *Freedom and the Economic System* című művében például a következőképpen fogalmaz:

„A szocializmus melletti vagy elleni állásfoglalás végső soron nem múlhat pusztán gazdasági megfontolásokon, és nem szorítkozhat csupán annak megállapítására, hogy a kérdéses rendszeralternatívák közül valószínűleg melyik biztosít nagyobb vagy kisebb teljesítményt a társadalom számára. A szocializmus céljai és ezek elérésének a költségei javarészt az erkölcsi szférába tartoznak. Az összeütközés más, nem csak az anyagi jóléttel összefüggő eszmények között áll fenn, a gondot pedig az okozza, hogy ezek az egymással konfliktusban lévő eszmények együtt élnek a legtöbb ember szívében anélkül, hogy ők ennek az összeütközésnek a tudatában lennének. Végső döntésünket az olyan kérdések vizsgálata alapján kell meghoznunk, mint amelyeket itt tárgyaltunk.”

(Hayek 1939, 15–16)

Ez a gondolatmenet, amelyet aztán Hayek az *Út a szolgáshoz* című könyvében bontott ki, mintha ellentétben lenne azzal, hogy elismeri: rákényszerülhetünk a disztributív igazságosság bevezetésére, ha az elemzése a gazdasági tényeket illetően tévesnek bizonyul. És megint csak arra utal, hogy szemben azzal, amit állítok, Hayek mintha éppannyira szemben állt volna az ökonomizmussal, mint Popper. Hayek ugyanis e műveiben azt hangsúlyozza, hogy a végső döntést a szocializmussal szemben vagy mellett nem lehet tisztán gazdasági szempontok alapján meghozni, hanem megoldást kell találni az egymással versengő erkölcsi eszmék vonatkozásában is. Az sem vitás, hogy itt a szocialista és kapitalista szabadságfelfogásra gondolt. Ám mint már láttuk, számos különböző szabadságfogalom létezik. És Hayek szabadságkonceptióját, illetve a kényszerítéssel kapcsolatos álláspontját eddig a gazdasági szempontokból vezetem le, amelyeknek köszönhetően a disztributív igazságosság szocialista követelése nem egyeztethető össze az egyéni szabadsággal és a jog uralmával. Azonban még nem magyaráztam el, hogy ez az érvelés milyen szerepet kap a munkásságában.

Hayek az *Út a szolgáshoz* című könyvét „valamennyi pártállású szocialistának” ajánlotta. Műve figyelmeztetés volt az angol szocialista értelmiség számára, hogy a szabadság ellentétben áll azokkal a szocialista eszközökkel, amelyekkel az értelmiség ezt a szabadságot el kívánja érni. Ezzel

azt szeretném mondani, hogy Hayek a szocializmust az általam tárgyalt gazdasági megfontolások alapján utasította el, de joggal gondolta, hogy számos szocialista számára ezek a megfontolások nem perdöntők vagy akár csak érdemiek; nem feltétlenül azért, mert ezek az emberek azt gondolták volna, hogy a szocializmus annyira hatékony vagy termelékeny lenne, mint a piac, hanem mert a szabadságot többre becsülték, mint a gazdasági jólétet, és meg voltak győződve arról, hogy a kapitalizmus súlyos, ha ugyan nem leküzdhetetlen akadályt jelent ebből a szempontból. Ezért a *Freedom and the Economic System* és az *Út a szolgáshoz* című művét – amelyek egyaránt rámutatnak arra a problémára, amit a gazdasági szükségletek meghatározása piac hiányában jelent, és eközben azt is bizonyítani igyekeznek, hogy a központosított tervezés, szemben a szocializmus céljaival és eszményeivel, akaratlanul is totalitarizmushoz vezet – érvnek szánta, hogy meggyőzze azokat, akik annak ellenére is hajlottak a szocializmus támogatására, hogy az kevésbé hatékony és termelékeny, mint a piac, mert úgy gondolták, hogy elősegíti a szabadságuk érvényesülését.

Ám az *Út a szolgáshoz* nem igazán győzte meg azokat a szocialistákat, akiknek Hayek a könyvét szánta. Hayek 1944. július 10-én kelt levelében ezt írta Poppernek:

„Attól tartok, valamennyire túlértékeled a könyvem fontosságát és várható hatását, bár nem tagadhatom, hogy nagyon jólesett az a sokféle dicséret, amiben részesítetted. A siker bizonyos értelemben sokkal nagyobb, mint amire valaha is számítottam, de összességében nem az a fajta, amit szerettem volna; nem a liberálisok, hanem szinte kizárólag csak a konzervatívok között van sikere, legalábbis, ha a sajtóvisszhangok alapján ítélünk.”

(Hayek 1944c)

Az 1950-es kiadás előszavában pedig így ír:

„...Amerikában azok az emberek, akiknek a könyv elsősorban szólt, mintha eleve legszentebb eszményeik ellen irányuló, rosszindulatú és csalárd támadásként utasították volna el; mintha sohasem vették volna a fáradságot, hogy megvizsgálják érveimet. A könyvvel szembeni ellenséges kritikák közül néhány valóban több mint szélsőséges hangvételt és érzelmeket tükrözött. Nem kevésbé lepett meg azonban, hogy több olyan ember is lelkes üdvözléssel fogadta írásomat,

akit nem is számítottam volna az ilyen művek olvasói közé, s további hasonló megnyilatkozások esetében pedig egyenesen kétlem, hogy az illetők egyáltalán olvasták-e a könyvet.”

(Hayek [1944] 1976, v – 1991, IV–V)

Azt is mondja, hogy „Mély benyomást gyakorolt rám az az elmélyültség és gondosság, amellyel [Angliában] ... általában azok vizsgálták könyvemmet, akik minden valószínűség szerint legszilárdabb meggyőződésükkel ellentétesnek találták következtetéseimet.” (Hayek [1944] 1976, iv – 1991, II–III). Ám aztán így folytatja: „A könyvemre adott baloldali brit kritikákat legjobban talán a Barbara Wootton [...] tanulmánya reprezentálja [...]. Az Egyesült Államokban gyakran hivatkoznak erre a műre, mint érveim hatóságos cáfolatára [...]” (Hayek [1944] 1976, iv – 1991, III)⁴⁰.

Ezek a megjegyzések emlékeztetnek engem Popper aggodalmára, mely szerint annak hangsúlyozása Hayek részéről, hogy a kollektivisták eszmék gyakorta a szándékokkal ellentétes következményekkel járnak, túlságosan is könnyen a *laissez faire* apológiájaként értelmezhető, ami végül is „még nagyobb tragédiához” vezethet, jelesül, hogy a „mi eszményeink is az ellenkezőjét produkálhatják annak, amire törekszünk, amikor nem sikerül megnyernünk azoknak a tévúton járó idealistáknak a bizalmát, akik (a kevésbé idealista érdekcsoportokkal együtt) a kollektivismust szorgalmazzák” (Popper 1944f).

Ám mi történjen azzal az állítással, hogy a szocializmus totalitarizmust von maga után?

Hayek a *Végzetes önhittség* című könyvében így fogalmaz:

„...a szocialista célokat és programokat a tények miatt lehetetlen elérni vagy végrehajtani; és ráadásul ez még logikai lehetetlenség is. Ellentétben a sokat hangoztatott nézettel, itt nemcsak eltérő érdekekről vagy eltérő értékítéletekről van szó. [...] A szocializmus következményei nem a civilizációt lehetővé tevő, a bővített rendet kialakító tradíciókból származtatott erkölcsi következtetések. A szocialisták a racionálisan tervezett erkölcsi rendszereket léptetnék ezen tradíciók helyébe, melyek vonzása az ígért következmények ösztöneinkre ható vonzerejétől függ. Feltételezik, hogy miután az emberek képesek voltak létrehozni bizonyos szabályrendszereket erőfeszítéseik

koordinálására, képesnek kell lenniük még jobb és még kielégítőbb rendszerek megtervezésére is. De ha az emberiség a tulajdon létét egy bizonyos szabályok által irányított, bizonyítottan hatékony viselkedési formának köszönheti, akkor egyszerűen nincs meg az a lehetőségünk, hogy egy másikat válasszunk, csakis azonnal megmutatkozó hatásainak látszólagos kellemessége okán. A piaci rend és a szocializmus közötti vita nem kevesebb, mint a túlélés kérdése. A szocialista erkölcsiség követése a jelenlegi emberiség nagy részét elpusztítaná, a többiek pedig elszegényítené.”

(Hayek [1988] 1989, 7 – 1992, 14)

Ha igaz, amit állítok, akkor Hayek legalábbis akkorra, amikor a *Végzetes önhittség* című könyvét megírta, már hajlandó volt elismerni, hogy rákényszerülhetünk a totalitárius állam elfogadására, ha a fennálló gazdasági rend és a lehetséges alternatívák szocialista elemzése tényszerűen helytálló. Lesznek olyanok, akik szerint az a felvetés, amely szerint Hayek készen mutatkozott volna a szocializmus totalitárius következményeinek az elfogadására, ha be lehetne bizonyítani, hogy hatékonyabb, mint a piac, nemcsak tévedés, de egyenesen sértő is. Ez kétségkívül összefügghet azzal, hogy a „totalitarizmus” kifejezés, részben a mostani önkényuralkodók és totalitárius államok viselkedése okán, politikai értelemben rosszul hangzik. Nem szeretném rehabilitálni ezt a kifejezést vagy a politikai filozófiát, amit megjelöl. Ám ha meg akarjuk érteni Hayeket, akkor nem szabad elfelejtenünk, hogy a szabadság számos híve gondolta úgy még nem is olyan régen – sőt vannak, akik ma is úgy gondolják –, hogy a totalitárius állam nemcsak, hogy elkerülhetetlen, de egyenesen kívánatos. Sőt Hayeknek az *Út a szolgasághoz* című könyvével éppen az volt az egyik fő célja, hogy meggyőzze az ilyen entellektüeleket: a totalitarizmus következményei, amelyekkel Németországban és másutt szembesültek, nem egyes totalitárius államok működésének a véletlenszerű melléktermékei, amelyeket ki lehet iktatni azzal, hogy jó és becsületes vezetőket választunk, hanem magának a szocializmusnak a logikus következményei.

Ám nehéz belátni, hogy a szocialistákat miként lehetett volna meggyőzni ezzel az érveléssel; mondjuk, bármennyivel is inkább, mint a kapitalistákat Marx azon érvével, hogy a szabadság megköveteli a piac felszámolását. Az ökonomizmus hayeki verziója ugyanis a szabadság koncepcióját – marxi rokonához hasonlóan – végső soron az alapul szolgáló gazdasági folyamatok lényegi realitására redukálja. Azt mondja nekünk, hogy az igazi

⁴⁰ Az idézet a forrásként megadott oldal lábjegyzetében szerepel. – A szerk.

szabadság logikai alapon vagy a piac közgazdaságtanát, vagy a piac megsemmisítésének a közgazdaságtanát igényli. Ám a kétféle megközelítés által megfogalmazott szabadságesszme nagyon eltérő. És ezeknek az érveknek az ökonomizmusa és az a tény, hogy a maguk szabadságesszméjét egymással versengő gazdasági rendszerekből származtatják, megfoszt bennünket attól, hogy *a priori* álláspontot alakítsunk ki abban a vonatkozásban, hogy a kétféle rendszer közül vélhetően melyik közelíti meg jobban az általunk kívánatosnak tartott szabadságot.

Popper gondolatmenete szerint a tervezéshez szükség van arra, hogy az állam hatalomra tegyen szert, és az így megszerzett hatalommal túlságosan is könnyű visszaélni. Nem azt állította, hogy az ilyen visszaélés *szükségszerűen* bekövetkezik, de azt állította, hogy *nagyobb valószínűséggel* történik meg a szocializmusban, mert a szocialisták kritikátlan önbizalma és a saját csálhatatlanságukba vetett hitük megnehezíti számukra a hibáik elismerését. Popper szerint ez a magabiztosság oda vezet, hogy nem ismerik fel az arra utaló jeleket, hogy gazdasági programjaik nem működnek, s így végül az emberekre, akik ezeket valójában nem szeretnék, „saját érdekükben” ráerőszakolják őket.

Hayek viszont azt állította, hogy a gazdasági szabadság az egyéni szabadság *szükséges* előfeltétele; ha nem áll szabadságunkban, hogy a pénzünket úgy költsük el, ahogy számunkra az a legalkalmasabbnak tűnik, akkor ennyiben nem vagyunk szabadok. Ez teljesen más elképzelés, és teljesen más filozófiai megközelítést is jelent. Ugyanis Hayek érvelésének alappillére az a szavak jelentésével kapcsolatos tényállítások képezik – azok akár eredeti, akár más jelentéséről van is szó –, továbbá a filozófia lingvisztikai megközelítése, amit Popper egész életében bírált, és a saját munkásságában mindent megtett, hogy elkerülje. Hayek ilyen állítólagos lingvisztikai tényekre alapozva sokkal erősebb konklúziókra tudott jutni, mint amilyenekkel Popper bármikor is előállt volna. Mondhatta például, hogy a tervezés nem csupán fenyegetést jelent a szabadságra nézve, de a kettő *logikailag* is összeegyeztethetetlen, és együttesen nem maradhatnak fenn. Ezen az alapon érvelhetett amellett, hogy a tervezés logikailag *kizárja* a szabadságot, amely az együttműködés olyan bővített rendjén *alapul*, amely túlnyomórészt spontán és eltervezetlen. Bár a következtetése erős volt, a bizonyítéka sokkal kevésbé, mert végső soron csak azok számára volt meggyőző, akik készek voltak elfogadni a terminológiáját.

Úgy vélem, Hayeknek igaza volt abban, hogy a szocialisták a „gazdasági szabadság” kifejezést a gazdasági hatalom szinonimájaként használják, és

abban is, hogy igyekezett a kettő között különbséget tenni. Egyszersmind azonban úgy vélem, hogy jogunk van a „gazdasági szabadság” kifejezést használni, amikor gazdasági hatalomról beszélünk – és hogy a szocialistáknak épp annyi joguk van arra, hogy ennek a kifejezésnek a használatával a vagyon egyenlő elosztására, mint ahogy a kapitalistáknak, hogy ugyanezzel a kifejezéssel a szabadpiacra utaljanak. Mindkét esetben ugyanis arról a gazdasági hatalomról beszélünk, amelyet a vagyon a felette ellenőrzést gyakorló embereknek ad.

Egyetértek Hayekkel abban, hogy a szocializmus a totalitarizmus irányába vezet, és hogy nem ez az az irány, amely felé menni akarunk. De azt is gondolom, hogy Hayek néha pont annyira fáradtnak és üresnek hangzik, mint Marx. Az érvei ugyanis csak akkor működnek, ha a „szabadságot” egy bizonyos módon értjük, miközben az igazság az, hogy mindannyian általában – és jogosan – úgy fogjuk használni, hogy a szabadság az, ami legjobban megvédi az orrunkat valaki másnak az öklétől. Lesznek olyanok, akik a gazdasági hatalmukat arra használják, hogy kenyeret és vaját vegyenek, mások részvényeket a globális nagyvállalatokban. Szerintem azonban nem sokat segít a dolgok tisztázásában, ha úgy teszünk, mintha a „szabadság” szabadságot jelentene akkor, amikor az egyik ilyen dolog megvásárlásáról van szó, és hatalmat akkor, amikor a másikéről. Nem vitás, hogy a marxisták számára a szabadság egyenlő a hatalommal. Ám ha nem tévedek, Hayek is lényegében ugyanezt teszi, annak ellenére, hogy különbséget tesz a kettő között, és bírálja a szocialistákat, hogy összemossák a kettőt. Ám függetlenül attól, hogy marxisták vagyunk vagy a szabadpiac hívei, amikor a szabadságot a gazdasági hatalommal azonosítjuk, figyelmen kívül hagyjuk azt, amit a gazdasági hatalomnak eredendően védelemben kellene részesítenie.

Nekem úgy tűnik, hogy bármely érvelés, amely logikai kapcsolatot tételez fel a két dolog között, csupán úgy lehet erre képes, ha olyan *definíciót* alkalmaz, amelyben az egyik feltételezi a másik meglétét. Ez pedig azok számára – közéjük tartozom én is –, akik immáron nem hisznek a szavak igazi jelentésében, még a korábbinál is kevésbé meggyőző.

Nekem úgy tűnik, hogy a hatalom – legyen szó gazdaságról vagy bármilyen másról – nem annyira a szabadság alkotóeleme, mint inkább eszköz annak védelmezésére. Egy szabad társadalom dönthet úgy, hogy a szabadságát erős hadsereggel védi, és ez lehet okok arra, hogy erős gazdaságot szeretnénk. A szabadságunkat megvédő hatalmat azonban nem célszerű magával a szabadsággal összekeverni. Nincs tisztán védekező fegyver, és

bármely hatalom, amely képes arra, hogy megvédje a szabadságunkat, arra is képes, hogy megsemmisítse. Ennek kapcsán van egy jól ismert vicc, amelyet a kapitalizmus és a marxizmus hívei egyaránt szívesen idéznek: „A kapitalizmus az a korrupt gazdasági rendszer, amelyben az embert az embertársa kizsákmányolja. A kommunizmusban ez épp fordítva történik.”

Nekem úgy tűnik, hogy minden hatalom totalitarizmusra hajlik, és ily módon veszélyt jelent a szabadságra – ezt a veszélyt pedig akkor látjuk a legvilágosabban, amikor valaki más arra használja a hatalmat, amit az ő azon „szabadságának” nevez, hogy megakadályozzon bennünket saját gazdasági és nem gazdasági céljaink elérésében.

Lényeg és ideológia

Popper bírálta az esszencializmust és az ideológiát. A nyitott társadalommal kapcsolatos koncepciója és az a nézete, hogy az ilyen társadalom legégetőbb problémáit fokozatosan haladó társadalommérnökség útján kell orvosolni, mindkettő elutasítására épül. Marx filozófiáját esszencialistának tekintette, mert az a közgazdaságtant úgy fogta fel, mint ami egyedül képes magyarázattal szolgálni társadalmi és politikai életünkre, illetve végső igazolást adni bármiféle közpolitikai döntésre. Marx ökonomizmusát ideologikusnak is tekintette; nem azért, mert eszmékből táplálkozik – minden filozófiai és tudományos elmélet ezt teszi –, hanem mert Marx és követői ennek nyomán gondolkodás nélkül elvetették mások elképzeléseit a társadalmi és politikai problémák megoldására.

Popper mindazonáltal úgy vélte, hogy Marxot a szabadság őszinte és mély szeretete vezérelte. Azt is gondolta, hogy Marx „Sok tekintetben felnyitotta szemünket és élesítette látásunkat.” (Popper [1945b] 1999b, 82 – 2001, 269). Ezt írta például:

„Nem lehet igazságosan értékelni Marxot anélkül, hogy ne ismerjük fel őszinteségét. Nyitottsága, tényyszerűsége törekvése, bizalmatlansága az üres szócsépléssel, különösen annak moralizáló válfajával szemben, a képmutatás és a farizeusság elleni küzdelem egyik legnagyobb és leghatékonyabb harcosává tette. Áthatotta a vágy, hogy az elnyomottakon segítsen, és teljes egészében tudatában volt annak, hogy önmagát nemcsak szavakban, hanem tettekben is fejlesztenie kell. Minthogy alapvető adottságai elméleti természetűek voltak,

fáradhatatlan munkát szentelt annak, hogy kidolgozza az általa tudományosnak vélt fegyvereket ahhoz a küzdelemhez, amelyet azért indítottak, hogy az emberiség nagy tömegeinek sorsán javítsanak. Az igazság kutatásában tanúsított őszintesége, valamint intellektuális tisztessége, úgy vélem, megkülönböztetik számos követőjétől (noha sajnálatos módon ő sem mentes attól a romboló hatástól, amely mindazokon érződik, akik a hegeli dialektika légkörében növekedtek, amelyet Schopenhauer »értelempusztítónak« nevez). Marx érdeklődése a társadalomtudomány és a társadalomfilozófia iránt lényegében gyakorlati érdeklődés volt. A megismerésben eszközt látott arra, hogy az emberiség fejlődését előremozdítsa.”

(Popper [1945b] 1999b, 82 – 2001, 269)

Ám Popper szerint Marx tévedett. Úgy vélte, hogy Marx kísérlete, hogy az összes gondolat és eszme magyarázatát egyetlen lényegi realitásra – a gazdasági körülményekre – redukálja, „nem jobb, mint az esszencializmus más formái.” (Popper [1945b] 1999b, 87 – 2001, 292), és hogy „A módszer területén kiütököző negatívumai pedig szükségképpen az ökonomizmus túlhangsúlyozásába torkolltak.” (Popper [1945b] 1999b, 87 – 2001, 292). Popper szerint Marx legnagyobb hibája az volt, hogy nem tudta elképzelni, a kapitalizmus képes lehet a változásra. Ez a nézet a kapitalizmus egy alapvető lényegi sajátosságába vetett hitére épült, ami alapján arra az utópikus következtetésre jutott, hogy érdemi reformokat nem lehet fokozatosan elérni, csakis forradalom útján. Ez a lényegbe vetett hit volt az, ami minden kétséget kizáróan „igazolta” követői számára, hogy ideológiai alapon el kell utasítani bármiféle olyan kísérletet, amely a kapitalizmus belülről történő, fokozatos reformjára irányul. Úgy vélték, hogy „a kapitalizmust nem lehet megreformálni, csak elpusztítani; ha az ember jobb társadalmat szeretne, a kapitalizmusnak pusztulnia kell, mert »a munkásság« helyzete egyre rosszabb lesz, és ez az oka annak, amiért a kapitalizmust el kell pusztítani” (Popper 1997, 19).

Popper fiatalon hitt ezeknek a marxi téziseknek az igazságában, ám hamarosan átlátott rajtuk, és végül úgy gondolta, hogy egyfajta csapdahelyzetet teremtenek:

„A kommunista doktrína, amely egy jobb világ eljövételét ígéri, azt állítja magáról, hogy a történelem törvényeinek az ismeretére épül. Így hát nyilvánvalóan mindenkinek az volt a kötelessége, külön-

sen olyasvalakinek, mint én, aki gyűlölte a háborút és az erőszakot, hogy támogassa azt a pártot, amely létrehozza vagy segít létrehozni a dolgoknak azt az állapotát, ami amúgy is bekövetkezik. Ha az ember ezt tudta, de mégis ellenállt, akkor bűnöző volt, mert olyasvalamivel szállt szembe, aminek el kellett jönnie, és ezzel az ellenállással felelőssé vagy társfelelőssé válik mindazért a szörnyű erőszakért és emberhalálért, amire sor fog kerülni, amikor a kommunizmus törvényszerűen megvalósul. Mert el *kell* jönnie, mert meg *kell* valósulnia. Csak remélhettük, hogy minimális ellenállás mellett és a lehető legkevesebb ember életének feláldozásával.

Így hát mindenkinek, aki belátta, hogy a szocializmus elkerülhetetlensége tudományosan bizonyítható, az volt a kötelessége, hogy minden tőle telhetőt tegyen, hogy hozzájáruljon a szocializmus eljövételéhez. Ez volt az oka annak, hogy a kommunista vezetők olyan furcsa dolgokat csináltak, és egyik napról a másikra ellentmondtak saját maguknak. Mindezt igazolni lehetett, mert segítette a kommunista hatalom létrejöttét; ez volt a történelem kulcskérdése, minden cselekedet elsőrendű oka, minden döntés igazolása. Világos, hogy az emberek, még a vezetők is követtek el hibákat, de ez lényegtelen volt. A lényeg az volt, hogy a kommunisták olyasvalamiért harcoltak, aminek végül is el *kell*et következnie. Ezt értettem csapdahelyzet alatt, én pedig egy ideig ebben a csapdahelyzetben voltam.”

(Popper 1997, 16–17)

Poppernek igaza volt, amikor figyelmét a historicizmus nyomorúságára összpontosította. Szcientizmusból, pszichologizálásból, esszencializmusból és idealizmusból bőven akadt, de ami ragasztóként összetartotta ezeket Kelet- és Közép-Európa entellektüeljei számára, az a romantikusan misztikus idea volt, mely szerint a történelem menetét olyan törvények határozzák meg, amelyeket bölcs emberek felfedezhetnek, és segítségükkel bizonyossággal megjósolhatják a jövőt. Ez az eszme soha nem vert igazán gyökeret a gyakorlatiasabb Egyesült Államokban, Marx ökonomizmusa azonban igen. Ennek a kifejezésnek a hétköznapi bizonytalan értelme, amit Popper tökéletesen rendben lévőnek tartott, kétségkívül a kezdetektől fogva megvolt, de az Egyesült Államokban ehhez egy a logikai pozitivizmus filozófiája iránti, hasonlóan erős vonzódás, valamint az a felfogás is társult, hogy a közgazdaságtan pozitív tudomány. A logikai pozitivizmus kevés figyelmet szentelt a történelemnek és az etikának, és mindenestül

elvetette a historicizmus szóhasználatát annak nacionalista felhangjaival együtt. Mindazonáltal megtartotta azt a képzetet, amely szerint vannak bölcs emberek, akik képesek felismerni a természet törvényeit és azok felhasználásával előre jelezni a jövőt, illetve hogy a jövő előrejelzése a tudomány fő, ha ugyan nem egyetlen feladata. A historicizmus – állandó kísérőjével, a nacionalizmussal – él és virul Kelet- és Közép-Európában. Egy ilyen filozófia nem olyasmi, ami valaha is kihalna. Ám ha el akarjuk kerülni a marxisták hibáit, amelyek akkor jelentek meg, amikor a szabadságot gazdasági kategóriákban kezdték el meghatározni, akkor manapság jól tesszük, ha figyelmünket az ökonomizmus nyomorúságára összpontosítjuk.

Úgy gondolom, nincs okunk kételkedni abban, hogy Marx előtt célként a szabadság lebegett. Ám afelől sem lehet kétségünk, hogy elvétette ezt a célt. Marx azért bírálta a kapitalizmust, mert kizsákmányolja a munkásokat. Ám ő és Lenin úgy gondolták, hogy a szabadság valamiképp a központosításon és a kollektivizmuson múlik, valamint a „proletárdiktatúrán”. Nem igazán nehéz meglátni a problémát abban a gondolatban, hogy a szabadság a diktatúrán múlik. Trockij már korán megjósolta ezt. Azt állította, hogy Lenin „módszerei, ahogy majd megtapasztaljuk, ide fognak vezetni; a pártszervezet lesz a párt, a központi bizottság a pártszervezet, és végül a „diktátor” a központi bizottság” (Trockij [1904] 1999). Azonban számos marxista nyilvánvalóan úgy vélte, hogy a diktatúra elfogadható, ha véget vet a kizsákmányolásnak. Így aztán manapság könnyű elfeledkezni arról, hogy volt a szocializmusnak egy liberális változata, és hogy még a marxisták is úgy tekintettek magukra, mint akik a szabadságért harcolnak. Ám a tény az, hogy a kapitalizmus Nyugaton igenis megváltozott, pontosabban szólva az emberek Nyugaton megváltoztatták. Oly módon, hogy elgondolkodtak a dolgaikon és azon, hogy miképpen javíthatnának a helyzetükön. Oly módon, hogy jobb munkakörülményeket alkudtak ki maguknak, és elfogadtattak olyan törvényeket, amelyek megtiltottak bizonyos gyakorlatokat. A tárgyalások, amelyek ezekhez a változásokhoz vezettek, néha az erőszakkal történő fenyegetés árnyékában zajlottak, sőt néha erőszakra is sor került. Ám még akkor is, amikor erőszakra, sőt polgárháborúra került sor, a dolgok nem jutottak el politikai rendszerünk erőszakos megdöntéséig. Szerintem nem tagadható, hogy ezek a változások nagymértékben annak a kényszerítő nyomásnak köszönhetően mentek végbe, amelyet némelyek éreztek azt látván, hogy nő a támogatottsága egy olyan gazdasági rendszernek, amely még több gazdasági szabadságtól – azaz gazdasági hatalomtól, tehát pénztől – fosztaná meg őket, mint azok a változások,

amelyekbe végül is beleegyeztek. De úgy gondolom, az is tagadhatatlan, hogy talán még ennél is nagyobb szerepet játszott, hogy a változások előidézésében részt vevő emberek értékelték azt a szabad társadalmat, amely racionális és erőszakmentes lehetőséget biztosít ezek végrehajtására. Végül is az egész annak köszönhető, hogy az emberek meg akarták őrizni a szabad társadalmat, és felismerték, hogy ahhoz, hogy ezt megtehessék, mások szabadságát is értékelniük és tisztelniük kell csakúgy, mint a sajátjukat.

Ha az, amit idáig fejtegettem, igaz, akkor az ökonomizmus káros következményeit mind a mai napig érezzük. A közgazdaságtan talán megváltozott, de az eredendő ökonomizmus változatlan maradt. Ez lehet az oka annak, amiért néhány gazdasági érdeklődésű gondolkodó valamelyes megkönnyebbülést érez, amikor Hayeket Popper után olvassa. „Nemcsak arról van szó, hogy a szocializmus totalitarizmushoz vezethet – mondják maguknak –, de nem is működik.” És ezért ennyire magabiztosak akkor, amikor piaci megoldást javasolnak minden társadalmi problémánkra, és helyből elutasítanak minden nem piaci megoldást. Ez része az ideológiának. Ez ugyanaz a szcientista magabiztosság, amely most a jobboldal ökonomizmusára épül, ami egy jobb világ eljövételét ígéri, és ezt az ígéretét a közgazdaságtan igaz törvényeinek az ismeretére alapozza. Ez pedig, ha komolyan veszik, nagyon könnyen egy újabb csapdahelyzethez vezethet. Túlságosan is nyilvánvalónak fog tűnni ugyanis mindenki, de különösen azok számára, akik gyűlölik a kényszerítést és a totalitarizmust, hogy kötelességünk a piaci megoldások támogatása, és hogy a piaci megoldások és csakis azok hozzák el vagy segítenek elhozni azt a jobb világot, amit a közgazdaság-tudomány megígért. Így hát figyelmen kívül hagyjuk a paradoxonokat és az ellentmondásokat, vagy – ami még jobb – olyan definíciókat gyártunk, amelyek szerint ezek nem is léteznek. És ez lesz a kötelességünk is. Aki szembeszáll a spontán módon létrejött bővített renddel, jöllehet az a tudományos bizonyítékok szerint fennmaradásunk záloga, nos, őt joggal tekinthetjük bűnözőnek. Amikor ugyanis szembeszáll az igazsággal, nem csupán a totalitarizmus térhódításáért lesz felelős, a vele járó erőszakkal és gyilkosságokkal együtt, de azért is, mert a kihalás szélére juttatja az emberi fajt. Így aztán arra indítanak bennünket, hogy furcsa dolgokat csináljunk és mondjunk, ellentmondva magunknak nap mint nap. És ez még „igazolva” is lesz, mert segít létrehozni a piac uralmát, amely egyszerre lesz az evolúció motorja, minden cselekedet fő oka, minden választás „igazolása”, és az egyetlen dolog, ami lehetővé teszi az emberek „nagy számban” történő fennmaradását. Hibák elkerülhetetlenül lesznek, de ugyanilyen elkerülhetetlenül ki is fogják javítani őket. Követel-

ni fogjuk, hogy az ellenállás minimális legyen, és hogy hatalmazzuk fel az államot azok megbüntetésére, akik szembeszállnak velünk. És, ismétlem, minden „igazolva” lesz, újra meg újra. Mert a piac működik, mert működni *kell*, feltéve természetesen, hogy soha nem zavarjuk meg a működését a beavatkozásunkkal. Hiszen a közgazdaság-tudomány ezt tanítja nekünk.

Am ha Marx legnagyobb hibája az abba vetett hite volt, hogy a kapitalizmus soha nem lesz képes a változásra, Hayek legnagyobb hibája lényegében ugyanez. Hayek ugyanis azt állította, hogy a kapitalizmus és a szocializmus nem békíthető össze; hogy a kettő lényegileg eltérő és összeegyeztethetetlen; hogy a kettő között nincs középút, nincs harmadik út (Hayek 1979, 151). Hayek úgy gondolta, hogy a kettő kombinációjára irányuló kísérlet „biztos út a szocializmushoz” (Hayek 1979, 151), ahogy természetesen bármilyen elhajlás a kapitalizmus tiszta eszméjétől is végső soron az kell, hogy legyen olyasvalaki számára, aki az lényegét és az ideológiákat túlságosan komolyan veszi. Am a dolog lényege – bárhonnan nézzük és függetlenül attól is, hogy tudatában vagyunk vagy sem, akarunk-e vele foglalkozni vagy sem – mégiscsak az, hogy Európa és az Egyesült Államok legalábbis az elmúlt hetven évben a kapitalizmus és a szocializmus valamilyen hibrid rendszerében élt. Hayek ezt alighanem a „közép zavaros katyvaszának” nevezné. Am a különbség ezek között nem annyira abban áll, hogy mennyire esnek közel az egyik vagy a másik eszméhez, hanem inkább csak az arányokban. A helyzet az, hogy már „felhatalmazzuk a politikusokat arra, hogy az egyes csoportok érdekében beavatkozzanak a piac spontán rendjébe”. És az is tény, hogy néha úgy tűnik, ezek a politikusok „nem tagadhatják meg az ilyen kedvezményeket egyetlen olyan csoporttól sem, amelyeken a támogatottságuk múlik” (Hayek 1979, 151). Így aztán könnyen lehet, hogy máris azt a „bizonyos utat” járjuk, amelyet Marx megjósolt a számunkra. Am mind a kapitalizmus, mind a szocializmus változott Marx (és Hayek) óta. Ezért személy szerint én ebben nem lennék annyira biztos.

A kapitalizmus és a szocializmus eszméje talán összeegyeztethetetlen, ha gazdasági ideológiaként tekintünk rájuk, amelyeket lényegi különbségek választanak el egymástól. És akkor is összeegyeztethetetlennek tűnnek, ha szigorúan egyetemes kinyilatkoztatásként tekintünk rájuk, amelyhez az embereknek mindig és minden körülmények között igazodniuk kell. Am semmi nem szól amellett, hogy így tekintsünk rájuk. Nem kell egyetemes elvként tekintenünk rájuk, és amellett sem szól semmi, hogy ne a kapitalizmus elveihez igazodjunk az egyik gyakorlati szituációban, egy másikban pedig a szocializmus elveihez. Hayek azt mondja, hogy a működő piac elve nem

egyeztethető össze a központi irányítással, mert a kettő bármilyen kombinációja lehetetlenné teszi valamelyikük céljainak az elérését. Ám számomra egyáltalán nem világos, hogy a végső célok elérésének lehetetlensége miért kell, hogy azt jelentse, a működő piac nem összeegyeztethető a központi irányítás elvével. Meglehet, hogy a kettő kombinációjával nem érhetjük el mindazt, amit a kapitalisták és a szocialisták a maguk külön céljai felé törekedve megközelíthetnének, amennyiben mindkettőt szigorúan egyetemes elvnek tekintve minden esetben az egyikhez igazodnánk, a másikat pedig minden esetben kizárnánk. Ám az is igaz, hogy ha nem ezt tesszük, akkor sokkal közelebb kerülhetünk azokhoz az eszményeinkhez, amelyeket egyébként nem tudnánk elérni. Azt pedig mindenesetre világosan látnunk kell, hogy éppen ez az, amit el szeretnénk érni azzal, hogy a közéletet választjuk.

Az ökonomizmus nyomorúsága – még egyszer

Az ökonomizmus állítása szerint a rossz gazdasági rendszer alkalmas a szabad társadalom megsemmisítésére. Ám a valóság az, ahogy Pogo⁴¹ ezt tudta, hogy ránk nézve mi magunk vagyunk a legnagyobb veszély. A jó gazdaság segíthet a szabadság megőrzésében, mert az emberek, ha elégedettek és biztonságban érzik magukat, kevésbé hajlamosak arra, hogy kísérletet tegyenek mások szabadságának a korlátozására. De a jó gazdaság nem képes a szabadság létrehozására, és nem is teszi lehetővé, hogy az sokáig fennmaradjon, ha a társadalom tagjai nem értékelik kellőképpen. Az a képzet, miszerint a szabadság a megfelelő gazdasági rendszeren vagy akár csak a gazdasági jóléten múlik, végül is megnehezíti annak felismerését, hogy min is múlik igazán.

Nincs semmi a piacban vagy a szocializmusban, ami önmagában és önmagától korlátozná a jogunkat, hogy a saját fejünkkel gondolkodjunk; hogy kimondjuk, amit gondolunk; hogy összegyűljünk akkor, ott és azokkal, akikkel akarunk; hogy kérvényezzük, hogy a köztisztviselők orvosolják a bennünket ért sérelmeket; hogy fegyvert viselhessünk; hogy védettek legyünk a személyünket, az otthonunkat és az iratainkat érő indokolatlan nyomozások és lefoglalások ellen. Önmagában és önmagától egyetlen gazdasági rend sem foszthat meg bennünket a gyors és nyilvános bírósági

tárgyaláshoz való jogunktól; attól, hogy tájékoztatást kapjunk az ellenünk felhozott vádak természetéről és okairól; hogy szembesítsenek a tanúkkal; hogy a magunk védelmében mi idézhessünk meg tanúkat; és hogy ügyvédünk legyen, aki a védelmünket ellátja. A gazdasági rendszerek nem tarthatnak bennünket önkényesen fogva, nem foszthatnak meg az életünktől, a szabadságunktól vagy a tulajdonunktól megfelelő jogi eljárás nélkül. És önmagában és önmagától egyetlen gazdasági rendszer sem sajátíthatja ki közcélokra a tulajdonunkat megfelelő kárpótlás nélkül.

Nem tagadom, hogy emberek képesek ilyesmit tenni más emberekkel, és azt sem tagadom, hogy gazdasági körülmények ösztönözhetik őket erre. És azt sem tagadom, hogy ezt megtehetik olyan törvények elfogadásával, amelyek megtagadják tőlünk ezeket a jogokat.

Ám az emberek nem gazdasági rendszerek, *a kettőt nem célszerű összekeverni. A gazdasági rendszerek az emberekért és az emberi társadalmakért kell, hogy létezzenek, nem pedig fordítva.*

Valójában a gazdasági rendszer elvonttá tétele és az, hogy elfedi az emberi döntés szerepét, az ökonomizmus nyomorúságának egy újabb dimenziója.

Amikor arról beszélünk, hogy az emberek a gazdasági törvények vonatkozásában miként cselekednek, szem elől tévesztjük, hogy olyan utakról-módokról van szó, ahogy *emberek* cselekednek. Ily módon úgy beszélhetünk az elnyomorodás törvényéről vagy a kereslet-kínálat törvényéről, mintha semmiféle tevékenységet nem igényelnének az emberektől azon túlmenően, hogy nyomorúságban élnek, vagy létrehozzák a keresletet és a kínálatot. Beszélhetünk úgy, mintha a felmondólevélnek vagy az árak emelkedésének és csökkenésének az égvilágon semmi köze sem lenne az emberi mérlegeléshez, az emberi döntésekhez és az emberi cselekedetekhez; mintha ezek a változások automatikusan, egy gazdasági törvény előírásait követve történnének; mintha az árcédulák a piacon maguktól igazítanák ki saját magukat, vagy egy láthatatlan kéz hajtaná fel őket magasabbra, vagy szorítaná le alacsonyabbra attól függően, hogy hányan állnak sorban a pénztár előtt.

Valójában amikor arról beszélünk, hogy megzavarjuk a láthatatlan kéz működését, az emberi együttműködés bővített rendjét vagy a piacot, szem elől tévesztjük, hogy emberekről beszélünk, akik szabadon és tudatosan cselekednek annak érdekében, hogy növeljék a gazdasági hatalmukat vagy a biztonságukat. Amikor így beszélünk, akár Marxszal is mondhatnánk:

„Egy társadalom, még ha nyomára jött is mozgása természeti törvényének [...] természetes fejlődési szakaszokat sem át nem ugorhat,

⁴¹ Társadalmi és politikai szatírában bővelkedő, antropomorfizált állatszereplőket felvonultató amerikai képregénysorozat központi figurája. – *A szerk.*

sem parancsszóval el nem tüntethet. De megrövidítheti és enyhítheti a szülési fájdalmakat.”

(Marx [1867] 1992, 14–15 – 1967, 9)

Minden ilyen esetben tagadjuk, hogy szabadságunkban, sőt hatalmunkban áll a meggyőződésünkkel, a céljainkkal és az érdekeinkkel összhangban cselekedni. Tagadjuk a képességünket arra, hogy megpróbálkozzunk a helyzetünk megjavításával úgy, hogy kritikus szemmel vizsgáljuk meg a problémáinkat és azok megoldásának különböző lehetőségeit. Tagadjuk azt is, hogy szabadságunkban és hatalmunkban áll, hogy megkíséreljük gazdasági ügyeinket úgy intézni, ahogy azt a legjobbnak gondoljuk.

Más szóval tagadjuk, hogy szabad és racionális emberek vagyunk.

Az ökonomizmus azt állítja, hogy a társadalom és annak tagjai vagy a gazdaság által determináltak, vagy csak a gazdaságuk érdekében léteznek. Az egyik verzió szerint nem azt kell kérdezni, hogy a gazdaságunk mit tehet értünk, hanem azt, hogy mi mit tehetünk a gazdaságunkért. A másik szerint azt kell kérdeznünk, hogy a gazdaságunk mit tehet értünk, nem pedig azt, hogy mi mit tehetünk magunkért. Bármelyik verziót is vesszük, nagyrészt erről szól az ökonomizmus nyomorúsága, ami végső soron mindannyiunkat nyomorúságossá tesz.

Tudatában vagyok annak, hogy az olvasók egy része ezeket a sorokat a kapitalizmus kritikájaként fogja olvasni, egy másik pedig a szocializmus kritikájaként. Ám nekem egyik sem célom. Ellenkezőleg, ezeket a sorokat az ökonomizmus alapvetőbb, a közgazdaság-tudomány kapitalista és szocialista felfogása mögött egyaránt meghúzódó filozófiája bírálataként szánom. Az ökonomizmus egyes képviselői megpróbálták piac nélkül működtetni államot. Mások piacot állam nélkül. Ismerjük a szocializmus kalkulációs problémáit, és tudjuk, hogy mi történt, amikor a szovjetek megpróbálták piac nélkül működtetni az államot. Ám könnyen észrevehető a kapitalizmussal kapcsolatos problémák is. A kapitalizmus egyik fő problémája, hogy hajlamos monopóliumot – vagyis a „burzsoázia diktatúráját” – létrehozni, ami pontosan úgy korlátozhatja a szabadságunkat, mint bármilyen állam. És van összejátszás, bennfentes kereskedelem és egyszerű lopás is. A „szabadpiac”, ahogy manapság működik, valójában pont annyira szól a láthatatlan zsebről, mint a láthatatlan kézzel, és kormányzati beavatkozás és támogatás nélkül nyilvánvalóan nem is működhetne. Mondhatjuk, hogy ez a szabadpiac eltorzulása, de az igazság az, hogy a szabadpiac, legalábbis ahogy a dogmatikus kapitalisták leírják, maga is a valóság eltorzulása.

És ahogy a szovjeteknek szembesülniük kellett a maguk „valóságosan létező szocializmusával”, a Nyugatnak előbb utóbb szembesülnie kell a maga „valóságosan létező piacaival”.

Természetesen tévedhetek, amikor Hayeket ökonomizmusban marasztalom el – én lennék a legboldogabb, ha valaki bebizonyítaná, hogy nincs igazam. De még ha így is lenne, attól tartok, manapság nagyon sokan vannak a nagy vízválasztó mindkét oldalán, akik azt gondolják, hogy egyedül a gazdasági szempontok, tények, értékek, célok és érdekek számítanak – hogy egyéni szabadságunk és szabad társadalmunk a gazdasági hatalomtól függ, és hogy a meggyőződésünket, az értékeinket és a céljainkat végső soron mind a gazdasági viszonyaink határozzák meg. Ezzel szemben én úgy gondolom, hogy a szabadság is számít. Nem gondolom, hogy meg tudnánk határozni a szabadságot, vagy akár csak meg kellene próbálkoznunk ezzel, különösen nem gazdasági kategóriákban. Egyáltalán nem hiszem, hogy a szabadság egészében azon múlik, megfelelő-e a gazdasági rendszerünk. Ezzel szemben úgy vélem, olyan embereken múlik, akik a saját gazdasági érdekeiknél többre értékelik, és akik készen állnak arra, hogy veszélyeztessék vagy akár fel is áldozzák a saját gazdasági érdekeiket, ha a szabadságuk megóvása ezt követeli tőlük. Vitatkozhatunk azon, hogy adott esetben mit jelent a „szabadság”. Ám ettől még szerethetjük. Mert ha szeretjük a szabadságot, akkor nem kell arra törekednünk, hogy más jogait nagyobb mértékben korlátozzuk, mint amennyire az a mi szabadságunk védelméhez szükséges.

Milton Friedman azt írta, hogy „[liberálisokként] az egyén vagy talán a család szabadságát tűzzük ki végső, a szociális intézkedéseket megítélő célként” (Friedman 1962, 10 – 1996, 14), majd így folytatta: „A társadalom alapvető problémája, hogy hogyan koordinálja nagyszámú ember gazdasági tevékenységét.” (Friedman 1962, 12 – 1996, 15).

Nem értek ezzel egyet.

Azt gondolom, hogy a szabad társadalomban a társadalom fő problémája nem az, hogy miként lehet nagyszámú ember gazdasági tevékenységét koordinálni, hanem az, hogy miként lehet nagyszámú olyan ember egyéni szabadságát koordinálni, akik igyekeznek az öklüket távol tartani a másik ember orrától, illetve az orrukát távol tartani a másik ember öklétől. E szabadságok némelyike kétségkívül gazdasági természetű, ám nincs az a láthatatlan kéz vagy gazdasági törvény, amely ezeket a dolgokat helyettünk koordinálhatná; ezt nekünk magunknak kell megtennünk. Méghozzá az egyetlen lehetséges módon, ahogy erre képesek vagyunk; nevezetesen,

hogy elgondolkodunk a dolgainkon és azon, hogy milyen úton-módon oldhatnánk meg őket úgy, hogy megpróbálkozunk azzal, amelyik a legígéretesebbnek tűnik számunkra, és folyamatosan figyeljük, hol csúszhat a dolog félre. Ahogy Popper fogalmazott, „Tovább kell mennünk az ismeretlen, a biztonságot nélkülöző bizonytalan felé, a rendelkezésünkre álló értelmet pedig úgy kell felhasználnunk, hogy – amennyire csak tőlünk telik – tervezéseink során ne csak biztonságunkat, hanem szabadságunkat is megteremtjük.” (Popper [1945a] 1999a, 201 – 2001, 196).

Szabadság, egyenlőség, testvériség

Szabadság, egyenlőség, testvériség. Ezeket az eszméket a 19. századból örököltük, és ezek azok az eszmék, amelyek átjárják demokratikus politikai rendszereinket. Nem kétséges, hogy méltó eszmékről beszélünk, ám alapvetően különböznek egymástól. Beszélünk a szabadságról és a mindenki számára egyenlő igazságról, és beszélünk a közösség értékéről. A szabadság, az egyenlőség és a testvériség eszméihez fordulunk akkor is, amikor a bármely szinten meghozott politikai döntéseinket „igazoljuk”. Ám a szabadság, egyenlőség és testvériség nem mindig konzisztens egymással, sőt gyakrabban vannak ellentétben egymással, mint összhangban. A szabadságot előmozdító intézkedések jellemzően csorbitják az egyenlőséget és a testvériséget, míg az egyenlőséget szolgáló intézkedések gyakorta a szabadság és a testvériség rovására történnek. Természetesen minden ilyen intézkedést „igazolni” lehet. Ám a szabadság eszméjére épülő „igazolások” különböznek azoktól, amelyek az egyenlőség és a testvériség eszméire épülnek. És a különbségek ezek között nem csupán elméleti természetűek. Egyik ilyen értéket sem tekinthetjük egyszerre abszolútnak, sérthetetlennek és megváltoztathatatlannak. Az a társadalom, amely az egyenlőséget abszolútnak, sérthetetlennek és megváltoztathatatlannak tekinti, minden bizonnyal egészen más irányba fog fejlődni, mint az, amelyik a szabadságra vagy a testvériségre tekint hasonló módon. És bár a lehetséges „igazolások” száma tenger sok lehet, az igazolás mindig is nyomorúságos marad. Azok az igazolások ugyanis, amelyek ezen eszmék bármelyikére mint abszolútra, sérthetetlenre és megváltoztathatatlanra tekintenek, minden bizonnyal kevéssé meggyőzők lesznek azok számára, akik ugyanígy tekintenek a másik kettőre a három eszme közül.

Azt gondolom, hogy a szabadság önmagáért való cél, és egy nyitott társadalomban végső soron elsőbbséget kell élveznie az egyenlőség és a testvériség előtt. Ám ez nem azt jelenti, hogy szerintem a szabadságnak mindig és mindenkor elsőbbséget kell élveznie. És azt sem jelenti, hogy szerintem a nyitott társadalomban mindenki szabad, ahogy azt sem gondolom, hogy a szabad társadalom ne értékelné az egyenlőséget és a testvériséget, vagy hogy a szabadság eszméjét abszolútnak, sérthetetlennek és megváltoztathatatlanak kellene tekintenünk. Ellenkezőleg, gyakran mondják, hogy demokratikus kormányzatunk szelleme egy olyan alkotmányban ölt testet, amely az erők egyensúlyát hirdeti. És szerintem ugyanez áll a szabadság, egyenlőség és testvériség eszméire, amelyek átjárják ezt az alkotmányt.

Ha ez igaz, akkor a társadalomfilozófiának nem azzal kell foglalkoznia, hogy igazolja a politikai rendszerünket, különösen nem azzal, hogy ezt az igazolást gazdasági kategóriákban tegye meg. Ellenkezőleg, olyan soha véget nem érő feladatról beszélünk, amelynek során ki kell egyensúlyozni a szabadság, egyenlőség és testvériség egymással versengő igényeit – s ezt a kiegyensúlyozást újra és újra el kell végezni, amikor társadalmunk tagjai kezdik úgy érezni, hogy egyiktől vagy másiktól indokolatlanul megfosztják. Nem az a feladata, hogy legitimálja az éppen adott kormányzási módot, vagy bebizonyítsa, hogy a demokratikus kormányzás jobb, és ha igen, miért jobb, mint minden más kormányzási forma. Még csak nem is az a feladata, hogy megoldja a politikai problémáinkat, különösen nem egyszer s mindenkorra. Ellenkezőleg, az a dolga, hogy megpróbáljon enyhíteni a legsúlyosabb gondokon, amelyek a polgárainkat sújtják, s ezzel ismét elfogadható egyensúlyt teremtsen a szabadság, az egyenlőség és a testvériség között – és eljussunk az olyan problémákig, amelyekkel az adott pillanatban többé-kevésbé hajlandók vagyunk együtt élni.

Szerintem erről szól a demokrácia, vagy legalábbis erről kellene, hogy szóljon.

3. DEMOKRÁCIA

Popper és Hayek a demokrácia legnagyobb szerűbb védelmezői közé tartoztak a 20. században. Ám a „demokrácia” kifejezésnek sokféle jelentése van, és szerintem egyikük sem lett volna híve, különösen nem támogatója annak, amit sokan, ha ugyan nem a legtöbben manapság a „demokrácia” kifejezés alatt értenek. Sem Popper, sem Hayek nem gondolta, hogy a demokrácia önmagáért való cél lenne, épp ellenkezőleg, azon az alapon védelmezték, hogy a szabadság és a nyitott társadalom megóvásának az egyik eszköze. Ami talán ennél is fontosabb, egyikük sem volt a népfelség elvének vagy a többség uralmának a híve. Az első két fejezetben elmagyaráztam a különbségeket, amelyeket a racionalitás és az ökonomizmus vonatkozásában látok a nézeteik között. Ebben a fejezetben néhány olyan különbséggel foglalkozom, amelyet a demokráciával kapcsolatos nézeteik között látok, és végül kifejtem, hogy amennyiben Hayeknek a választási reformmal kapcsolatos elképzeléseit megvalósítanák, úgy a demokrácia ténylegesen olyan rendszerbe fordulna át, amelyet Popper zsarnokságnak tekintene. Tudom, hogy Hayek hívei számára ez különösnek, sőt bántónak is tűnhet. Ezért a félreértések elkerülése végett már az elején egyértelművé szeretném tenni, hogy nem állítom – és azt sem szeretném, ha valaki félreértve engem azt mondaná, hogy ilyet állítok –, hogy Hayek a zsarnokság tudatos pártolója lett volna. Popper és Hayek sok mindenben egyetértettek a demokráciával kapcsolatban, amit azonban különböző nézőpontból közelítettek meg. Hayeknek a választási reformmal kapcsolatos javaslata, amely önmagában és önmagáért is érdekes, különösen pedig annak a súlyos problémának a tekintetében, amelynek megoldására Hayek kidolgozta, mindenesetre jól tükröz néhány ilyen különbséget. Először azonban a demokráciával kapcsolatos egyetértéseik és a nézeteltéréseik némelyikével szeretnék foglalkozni, mielőtt kifejteném, hogy Hayeknek a választási reformmal kapcsolatos

elgondolásai miként és hogy formálnák át a demokráciát olyan rendszerre, amelyet Popper zsarnokságnak tekintene.

A többség uralma

A legtöbb ember, aki sokra becsüli a demokráciát, a többség uralmának tekinti, és valójában azért becsüli sokra, mert sokra becsüli a többség uralmát. Talán azt gondolják, hogy a demokrácia a nép uralmát jelenti, a nép uralma pedig az emberek többségének az uralmát jelenti. Talán azt is gondolják, hogy az emberek többségének az uralma jobb, mint egy király vagy diktátor uralma, vagy hogy a többségnek mindig igaza van, még akkor is, amikor azt kell eldönteni, hogy tényszerűen mi igaz; vagy hogy a demokráciának, illetve széles értelemben a kormányzatnak a nép legjobb érdekeit kell szolgálnia, ahol is „a nép legjobb érdekei” alatt a többség érdekeit kell érteni. Talán azt is gondolhatják, hogy a többség legjobb érdekeit szolgáló először meg kell határozni, ténylegesen mi a többség legjobb érdeke, és ennek a legjobb módja, ha megkérdezzük a többséget, hogy mit tekint a saját legjobb érdekeinek. Vagy talán egyszerűen azt gondolják, hogy a többség uralma önmagában jó dolog, és ezért érdemes mint önmagáért való célt megvalósítani – önmagáért értékesnek tekinteni –, nem csupán a kollektív politikai döntések meghozatalakor, de a politikán kívül is, amikor és ahol csak lehetséges.

Hayek szerint a demokrácia a többség uralmát jelenti, de ezen túlmenően a fenti nézetek egyikével sem értett egyet. Nem gondolta, hogy a többség uralma önmagában és mint önmagáért való cél jó lenne. Nem is értékelte önmagáért, és természetesen egyáltalán nem gondolta, hogy a többségnek mindig igaza lenne, vagy mindig bölcs lenne, illetve hogy mindig és mindenben döntenie kellene. Mint írta, „Az ember egyszerre érezhet mély tiszteletet az iránt a konvenció iránt, hogy a politikai döntéseket többségi alapon hozzák meg, és csak igen csekély tiszteletet a többség bölcsessége iránt.” (Hayek [1960] 1990, 109). Másutt ezt írta: „Szilárdan hiszek abban, hogy a kormányzást az emberek többsége által jóváhagyott elvek alapján kell végezni, és ennek így kell történnie, ha meg akarjuk óvni a békét és a szabadságot.”, de azt is írta: „Őszintén el kell ismernem, hogy *ha* a demokráciát úgy fogjuk fel, mint ami a többség korlátozásoktól mentes akarata alapján történő kormányzást jelenti, akkor nem vagyok demokrata, sőt az ilyen kormányzást károsnak és hosszú távon működésképtelennek tartom.”

(Hayek 1979, 39) Szerinte az amerikai alkotmány megalkotói olyan rendszert igyekeztek kialakítani, amely védelmet nyújt az egyén szabadsága számára. Ám azt is gondolta, hogy a kísérlet kudarcra jutott, jórészt a többség uralma miatt, mivel a mindenkorai többség alkotmányos eszközöket talált és használt ki éppen azoknak az egyéni szabadságjogoknak a megtámadására, amelyeket Hayek meg szeretett volna óvni. És ebben Hayeknek minden bizonnyal igaza volt. Mert függetlenül attól, hogy az emberek miért hisznek a többség uralmában, ez a hitük általában nem érdektől mentes. Épp ellenkezőleg, jobbra azt gondolják, hogy a többség uralma azért a legjobb politikai rendszer, mert úgy válaszolja meg a „ki irányítson” ősrégi kérdését, hogy az az ő érdekeit és a hatalmukat szolgálja.

Popper viszont egyáltalán nem gondolta, hogy a demokrácia a többség uralma lenne. Szerinte az a nézet, amely szerint a demokrácia egyenlő a népfelsséggel, nagyjából-egészében mítosz, és hogy a demokrácia soha nem volt a nép uralma – de ami még fontosabb: nem lehet, és nem is kell, hogy az legyen (Popper 1997, 68). Egyenesen úgy vélte, hogy megvan annak a veszélye, ha azt tanítják, hogy a demokrácia a nép uralma, mert az emberek óhatatlanul becsapva fogják érezni magukat, és illúziókat vesztenek, amikor rájönnek, hogy nem ez a helyzet. „A demokráciát nem a népfelsség elve jelenti – írta –, hanem mindenekelőtt olyan intézmények, amelyeket eszközökkel ruháznak fel, hogy védekezni tudjanak a diktatúrával szemben. Ezek megakadályozzák a zsarnoki uralmat és a hatalom összpontosítását, ezzel szemben igyekeznek korlátozni az állam hatalmát.” (Popper 1997, 70) Úgy vélte továbbá, hogy az emberek szerepe a demokráciában nem az, hogy irányítsanak, vagy hogy kormányozzanak, sőt még az sem, hogy szakpolitikai döntéseket hozzanak; épp ellenkezőleg, az a dolguk, hogy ítéletet mondanak arról, hogy a választott tisztségviselők miként végzik a dolgukat, és kiszavazzák őket a hivatalukból, ha nem végzik a dolgukat elég jól.

Ez a különbségtétel – ti. hogy a demokráciát a többség uralmának tekintjük vagy a zsarnoksággal és a diktatúrával szemben védelmet nyújtó kormányzati intézményeknek – nagyon jelentős Popper és Hayek demokráciafelfogásában, aminek fontos következményei vannak. Ám mielőtt folytatnám ezek tárgyalását, szeretnék néhány olyan pontról beszélni, amelyek vonatkozásában egyetértés volt közöttük.

Popper és Hayek egyaránt úgy vélte, hogy a demokrácia elsődleges erénye abban áll, hogy az emberek erőszak és vérontás nélkül távolíthatják el a hatalomból a vezetőiket. Abban is egyetértettek, hogy a demokrácia másik erénye, hogy jószerivel kizárólag a kollektív döntések meghozatalának

és a kollektív célok elérésének a folyamatával foglalkozik, és nem azokkal a döntésekkel, amelyeket meg akarunk hozni, illetve azokkal a célokkal, amelyeket el akarunk érni. Egyetértettek abban is, hogy a népes társadalmak ritkán vagy egyáltalán nem képesek egyetérteni a céljaikban, elsősorban azért, mert az ilyen társadalmakat alkotó embereknek általában nagyon különböző problémái, nézetei, értékei, érdekei és céljai vannak. Egyetértettek abban, hogy a demokrácia feladata a kormányzat hatalmának a korlátozása, és hogy a többség megszorítások nélküli vagy korlátlan hatalma végső soron zsarnoksághoz vezethet. Egyetértettek abban, hogy közös érdekekről vagy közjóról beszélni jellemzően olyan szónoki fogás, amellyel egyesek valamilyen számukra fontos intézkedés elfogadására akarnak rávenni másokat – és ez általában arról árulkodik, hogy az emberek, akiket igyekeznek meggyőzni, nem gondolják, hogy az illető javaslat a közjót vagy a közérdeket szolgálná, különösen pedig azt nem, hogy személy szerint nekik jó lenne, vagy az ő érdekeiket szolgálná.

Itt arról van szó, hogy a figyelemnek a közjóra vagy a közösség érdekeire való összpontosítása sokkal valószínűbben fokozza a nézeteltéréseket, mintsem feloldaná. Ha pedig a közjó meghatározása során a többség uralmára hivatkoznak, az a társadalmi béke felborulásához és erőszakhoz vezethet, mivel egyesek kezdhetik úgy érezni, hogy a többség olyasmit akar letuszkolni a torkukon, amit ők nem akarnak. Ám ha a többség uralmát olyan semleges folyamatnak tekintjük, amely megkönnyíti a közös döntéshozatalt – olyan folyamatnak, amely nem kapcsolódik semmilyen specifikus tartalomhoz vagy ideológiához, csupán segít meghozni azokat a döntéseket, amelyeket meg kell hozni –, ez segíthet abban, hogy a társadalom békésen oldja meg a nézeteltéréseit, főként, ha a társadalom tagjai közül csak kevesen ismerik egymást személyesen.

Popper és Hayek egyetértett abban, hogy a többség uralmának megfelelő alkalmazását az jelenti, ha az a békés döntéshozatalt segíti elő, legyen szó valamilyen szakpolitikai döntésről vagy egy vezető leváltásáról. Egyetértettek abban, hogy ha a többség uralmát így alkalmazzuk, akkor képesek lehetünk arra, hogy meghozzunk olyan döntéseket és megoldjunk olyan vitás kérdéseket, amelyeket egyébként nem tudnánk meghozni, illetve megoldani. Ám abban is egyetértettek, hogy minél inkább arra használja a politikai többség ezt az elvet, hogy a saját érdekeit és ideológiai céljait érvényesítse, annál inkább érezheti úgy a politikai kisebbség, hogy zsarnoki módon bánnak vele; és minél inkább így érez a politikai kisebbség, annál kevésbé alkalmas a többség uralma arra, hogy segítse a kollektív döntések

meghozatalát vagy az olyan vitás kérdések békés rendezését, amelyeket másképpen nem tudnánk megoldani.

Mindazonáltal Hayek Popperrel ellentétben hitt abban, hogy a demokrácia a többség uralmát jelenti. A korlátozott demokrácia és a liberalizmus hívének tekintette magát, és érvelt a többség korlátlan uralma ellen. Ám különbséget tett a demokrácia és a liberalizmus között, és egyértelműen jobban elkötelezett volt a liberalizmus, mint a demokrácia iránt. Ezen a ponton hasznos lehet, ha tisztázzuk a különbséget a demokrácia és a liberalizmus között, mielőtt továbblépnénk.

Demokrácia és liberalizmus

Hayek azt tanította, hogy a liberalizmus elkötelezett a korlátozott kormányzat, mindenfajta hatalom korlátozása, valamint olyan törvények iránt, amelyek mindenki számára azonosak, következésképpen elkötelezett mindennemű jogi privilégium eltörlése mellett. Mint mondta, „a liberalizmus idővel szorosan összefonódott a demokráciáért indult mozgalommal”, továbbá „az alkotmányos kormányzatért folyó küzdelem során a 19. században a liberális és demokratikus mozgalmakat jószerivel meg sem lehetett különböztetni” (Hayek 1978a, 142) – de a demokrácia és a liberalizmus végső soron mégis különböző dolgokról szól. Szerinte „A liberalizmust a kormányzat funkciói érdeklik, különös tekintettel mindenfajta kormányzati hatalom korlátozására” (Hayek 1987a, 142), míg „A demokrácia azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy ki irányítsa a kormányzatot” (Hayek 1978a, 143). Hayek azt mondja, hogy a liberalizmus olyan doktrína, amely arról szól, hogy mi legyen a törvény tartalma, míg a demokrácia doktrínája arról, hogy miként kell a törvény tartalmát meghatározni (Hayek [1960] 1990, 103). Ám ennél fontosabb a következő gondolata: „A liberalizmus azt igényli, hogy minden hatalom, így a többség hatalma is korlátozva legyen. [...] A demokrácia pedig idővel oda fejlődött, hogy a pillanatnyi többségi vélemény a kormányzati hatalom legitimitása szempontjából az egyetlen kritériumnak tekintse.” (Hayek 1978a, 143) Szerinte a demokrácia nem több, mint módszer a kollektív döntések meghozatalára, és nem mond semmit a kormányzat konkrét céljairól, a liberalizmus pedig annak a számos doktrínának az egyike, amely ezzel összeegyeztethető. Továbbá hogy a demokrácia ellentéte az autoritarizmus, míg a liberalizmusé a totalitarizmus, és hogy egyik sem zárja ki a másikat. Ily módon egy autoriter kormányzat

működhet liberális elvek szerint, míg egy demokratikus kormányzat totalitárius hatalmat gyakorolhat (Hayek [1960] 1990, 103). És azt is mondta, hogy a liberalizmus elfogadhatja a többség uralmát mint módszert annak eldöntésére, hogy miről kell törvényt hozni, de nem mint autoritást arra nézve, hogy a törvénynek mi legyen a tartalma.

A választóvonal, amelyet Hayek a liberalizmus és a demokrácia közé von, azt jelenti, hogy egyik sem szükségképpen a másik összetevője. Mivel a liberalizmus és a demokrácia a kormányzás különböző dimenzióval foglalkozik – egyfelől, hogy mik legyenek a kormányzat kívánatos funkciói, másfelől pedig, hogy ki irányítsa ezeket –, ezért két különböző kérdést válaszolnak meg, amelyeket a kormányzattal kapcsolatban feltehetünk. Ennek alapján nyilvánvalóan lehetséges olyan liberális demokrácia, azaz hatalmában korlátozott kormányzat, amelyet így vagy úgy az emberek irányítanak; ám lehetnek liberális diktatúrák és illiberális demokráciák is. És Hayek szerint a demokratikus kormányzat és az azt irányító többség hatalmának a fokozatos kiterjesztése vezetett a demokrácia és a liberalizmus közötti hasadáshoz és az általa „dogmatikus demokráciának” nevezett jelenség elterjedéséhez.

Hayek a „dogmatikus demokrácia” kifejezéssel arra az eszmére utalt, amely szerint a többség uralma önmagában jó, s ezért amennyire csak lehetséges, ki kell terjeszteni. Ily módon az általa helyeselt liberális demokráciát megkülönböztette a dogmatikus demokráciától, amelyet viszont ellenzett. Azt állította, hogy a liberalizmus „főleg mindenfajta kormányzat kényszerítő hatalmának a korlátozását hirdeti, legyen az demokratikus vagy sem, míg a dogmatikus demokrácia egyetlen korlátot ismer a kormányzat számára, a mindenkori többség véleményét” (Hayek [1960] 1990, 103). Szerinte a dogmatikus demokráciák úgy vélik, hogy a lehető legtöbb dolgot a többség uralma alapján kell eldönteni, míg a liberálisok szerint egyértelműen megvannak a korlátai annak, hogy milyen kérdéseket lehet ilyen alapon eldönteni (Hayek [1960] 1990, 106). A dogmatikus demokráciák, mondta, mintha azt feltételeznék, hogy az embereket az osztályhovatartozásuk megtanítja arra, hogy felismerjék a valós érdekeiket, és így a többségi szavazás mindig a többség legjobb érdekeit fejezi ki (Hayek [1960] 1990, 104). Szerinte a dogmatikus demokráciák két lehetőséget látnak a demokrácia kiterjesztésére: az egyik a szavazásra jogosultak számának a növelése, a másik pedig azon kérdések körének a bővítése, amelyeket szavazással kell eldönteni (Hayek [1960] 1990, 106). Hayek viszont rámutatott arra, hogy a liberálisok esetleg korlátok között tartá-

nák a szavazásra való jogosultság kibővítését – és nem csupán az olyan szokásos korlátozásokra gondolt, mint az életkor, az állampolgárság és a büntetlen előélet, hanem olyan ellentmondásosabb és vitatott korlátokra is, mint a szavazati jog megtagadása a kormánytisztviselőktől és azoktól, akik a „közösségi karitás” kedvezményezettjei (Hayek [1960] 1990, 105). Állítása szerint a demokratikus és a liberális irányzat egyetért abban, hogy többségi alapon kell azokat a kérdéseket eldönteni, amelyek a szükséges állami aktusokkal kapcsolatosak, kiváltképp, ha kényszerítő szabályokról szólnak. Ám abban már eltér az álláspontjuk, hogy milyen körre terjedjenek ki azok az állami aktusok, amelyeket demokratikus úton kell eldönteni (Hayek [1960] 1990, 106).

Hayek különbséget tett liberális demokrácia és korlátlan demokrácia között is. A korlátlan demokrácia szorosan összefügg a dogmatikus demokráciával, olyannyira, hogy akár az édesgyermekének is tekinthetjük. Ám a kettő között van némi különbség. A dogmatikus demokrácia a többség korlátlan uralmába vetett *hitről* szól, vagyis arról a *hitről*, hogy a többség uralmát a lehető legmesszebbre kell kiterjeszteni. A korlátlan demokrácia viszont olyan rendszer, amely ezt meg is valósítja. Hayek a „korlátlan demokrácia” kifejezéssel tehát arra utalt, amit korábban „a többség korlátlan uralmának” nevezünk. A korlátlan demokrácia a jellemzése szerint „olyan kormányzati forma, amelyben a mindenkori többség eldöntheti, hogy bármely kérdést tetszése szerint az ellenőrzésének alávetett „közügynek” tekint (Hayek 1978b, 153). Úgy vélte, hogy a demokrácia Nyugaton többé-kevésbé korlátlan demokráciává alakult át, amit „elfajzásnak” nevezett (Hayek 1978b, 152). Szemben a dogmatikus demokráciákkal, akik a korlátlan demokráciát igazi demokráciaként ünneplik, és boldogan kiterjesztik a kormányzat jogköreit, hogy ezt elérhessék, Hayek úgy vélte, hogy a demokrácia pontosan a kormányzat jogosítványainak a korlátozásáról szól. „A kérdés” – szerinte – „az, hogy a demokráciát olyan pártatlan folyamatnak tekintsük-e, amelynek célja a kollektív politikai döntések meghozatala, vagy olyan folyamatnak, amelynek célja az olyan politikai programok érvényre juttatását szolgáló kollektív döntések meghozatala, mint amilyen »az egyenlőséggel kapcsolatos célok kikényszerítése.«” (Hayek 1979, 6)

Hayek úgy vélte, hogy csak a korlátozott kormányzat tisztességes kormányzat, és ebből következtethetően csak a korlátozott demokrácia lehet tisztességes demokrácia. Úgy vélte, hogy a korlátozott demokráciától a korlátlan felé akkor tesszük meg az első lépést, amikor feladjuk azt a meggyőződésünket, hogy *csakis* a többség által jóváhagyott dolgok lehetnek

mindenki számára kötelezők, és ehelyett azt gondoljuk, hogy *bármí*, amit a többség elhatároz, mindenki számára kötelező kell, hogy legyen (Hayek 1979, 6). A korlátlan demokrácia lehet a dogmatikus demokrata álom-állama, ám Hayek véleménye szerint az ilyen állam éppoly korrupt, mint bármilyen más korlátlan kormányzati forma. Mint mondta, „[az államot] nem a demokrácia vagy a képviseleti kormányzat mint olyan teszi szükségképpen korrupttá, hanem az egyetlen mindenható »törvényhozás« általunk választott konkrét intézménye” (Hayek 1979, 11).

Ez a nézet, amely szerint a dogmatikus demokrácia szükségképpen korrupt, egyáltalán nem tekinthető a demokrácia mint olyan bírálatainak. Hayek álláspontjának a lényege ugyanis az, hogy a demokráciának nem kell dogmatikusnak vagy korlátlannak lennie. Ám súlyos bírálata annak a demokráciának, amely a 20. század folyamán alakult ki, és nyilvánvalóan azt üzeni, hogy a demokrácia, ahogy jelenleg működtetjük, korrupt. Hayek úgy vélte, hogy a hatalmi ágak szétválasztásának az elve a legnagyszerűbb és legfontosabb a demokrácia hatalmát érintő korlátok közül, és ezt a korlátlan felhatalmazással működő, mindenható képviseleti gyűlések térhódítása „elsöpörte” (Hayek 1978b, 153). Hayek szerint e térhódításnak köszönhetően az ilyen mindenható gyűlések bármit megtehetnek, amit a többség által megválasztott képviselők hasznosnak tartanak annak érdekében, hogy újraválasszák őket. És úgy látta, hogy ez a folyamat megsemmisítette a „Jog uralma” vagy a „Jog uralma alatt működő Kormányzat” liberális eszményét (Hayek 1978b, 153).

Hayek szerint számos törvényhozó érzi szükségét annak, hogy újraválasztása érdekében a választóköri körzetében működő lobbicsoportok kegyeit keresse. Mint írta, a demokratikus döntések az ilyen gyűlésekben az állam által szentesített zsarolásra és korrupcióra épülnek; a törvényhozók még az olyan ügyek esetében is könnyen megvonhatják a támogatásukat, amelyekkel egyetértenek, hacsak a szavazatuk ellentétéleként az általuk képviselt csoportok nem kapnak egyedi engedményeket; és a demokratikusan megválasztott, korlátlan felhatalmazással rendelkező gyűlésekben csak úgy lehet többséget létrehozni, ha bizonyos érdekcsoportoknak egyedi előnyöket juttatnak, ezzel vásárolva meg – egyes kisebbségek rovására, másokra pedig speciális terheket hárító módon – a támogatásukat (Hayek 1978b, 156).

Piaci demokrácia

Maga Hayek, amennyire tudom, soha nem használta a „piaci demokrácia” kifejezést. Ám úgy vélem, hogy ez jól megragadja a demokráciával kapcsolatos nézeteinek két aspektusát. Egyfelől ökonomizmusa és liberalizmusa okán ez a kifejezés jól érzékelteti, hogy Hayek szerint milyennek kellene lennie az igazi demokráciának – jelesül olyan kormányzati formának, amely támogatja és védelemben részesíti a piacokat. Másfelől viszont, tekintettel arra a bírálatra, amelyben a korlátlan demokráciát részesíti, azt is érzékelteti, hogy szerinte mivé változott a demokrácia – jelesül piactérre, ahol politikai hatalommal és befolyással üzérkednek. Ezt írja:

„A demokrácia, feltéve, hogy nem egyszerűen az egalitarizmus szinonimájaként használják, egyre inkább azt a folyamatot jelöli, amelyben szavazatokat vásárolnak, és azoknak a speciális érdekcsoportoknak a kedvét lesik, illetve azokat az érdekcsoportokat jutalmazták, amelyeket a korábbi ártatlanabb időkben egyszerűen »jogosulatlan különérdekeknek« neveztek.”

(Hayek 1979, 32)

Hayek nem gondolta, hogy ez a „demokráciának mint olyannak” lenne a természete (Hayek 1979, 32), azt azonban gondolta, hogy egy képviseleti gyűlés tagjainak a többsége – hogy egy ilyen rendszerben megőrizhesse a többségét – minden tőle telhetőt meg kell, hogy tegyen annak érdekében, hogy speciális juttatások révén megvásárolja a speciális érdekcsoportok támogatását (Hayek 1979, 5).

Harold Lasswell ismeretesen azt mondta, hogy a politika arról szól, hogy ki kap meg mit, mikor és hogyan (Lasswell 1936). Ha a politikáról így gondolkodunk, és a demokráciát mint a többség uralmát szervezzük meg, akkor nehéz belátni, hogy akár még a liberális demokrácia is miért ne alakulhatna át piactérre, ahol politikai hatalommal és befolyással üzérkednek. Mert akkor olyan rendszerben gondolkodunk, amelyben a többség igyekszik megszerezni, amire szüksége van, olyan gyorsan, amilyen gyorsan csak lehet, úgy, hogy választói hatalmát a kisebbségen gyakorolja, amely valami mást szeretne. És minél inkább a többség uralmaként fogjuk fel a demokráciát, az „emberek” annál inkább koalíciókba szerveződnek annak érdekében, hogy kialakíthassák a maguk számára azt, amit az érdekeiknek gondolnak. És egyre inkább az ilyen koalíciókat fogják felhasználni – ha

van többségük, ha nincs – arra, hogy a képviselőkre nyomást gyakoroljanak, hogy megkaphassák, amire szükségük van. És egyre inkább a szó szoros értelmében megvásárolják azokat a törvényeket és szakpolitikákat, amelyekre szükségük van. Hayek ezért írta, hogy a korlátlan demokrácia jelenlegi rendszere új demokratikus erkölcsiséget hozott létre, ami lehetővé teszi, sőt egyenesen bátorítja, hogy az emberek azt tekintsék társadalmilag igazságosnak, amit a mindenkori többségek ki tudnak csikarni a demokratikus kormányzatból. Hayek azt is megjósolta, hogy a növekvő felismerés, amely szerint a jövedelmeket egyre nagyobb mértékben a kormányzat tevékenysége határozza meg, oda fog vezetni, hogy mások is hasonló elbánást követelnek majd (Hayek 1979, 12).

Egyértelműen látszik itt, hogy Hayek nem annyira a demokrácia, mint inkább a liberalizmus iránt elkötelezett. Popper számára elegendő, ha a demokrácia segít megoldanunk a vitáinkat, és hogy erőszak és vérontás nélkül eltávolíthassuk a vezetőinket. És sem Popper, sem Hayek nem kötelezte el magát a demokrácia mint olyan mellett. Hayek demokrácia melletti elkötelezettsége azonban csak addig a pontig tart, ameddig a demokrácia törvénybe iktatja és a gyakorlatban megvalósítja a liberális elveket; csak olyan mértékben, amennyire megvédi és megőrzi a liberalizmus egyéni szabadságvizíóját; és csak annyira, amennyire megvédi és támogatja a szabadpiacot. Alighanem hajlandó lett volna elfogadni azokat a többség uralma alapján meghozott törvényeket, amelyek néha behatolnak az egyéni szabadság szférájába. De valószínűleg nem fogadta volna el a többség uralmát, ha úgy gondolja, hogy az többnyire a liberalizmus sérelmével jár.

Intézményi kontroll

Popper, mint láthattuk, úgy gondolta, hogy az a nézet, amely szerint a demokrácia egyenlő a népfelség elvével és a többség uralmával, egészében véve nem több mítosznál. Mint mondta, noha „a nép” a demokráciában befolyásolhatja a hatalmon lévők cselekedeteit, sohasem kormányozza magát valamilyen konkrét, gyakorlati értelemben (Popper [1945a] 1999a, 125 – 2001, 127). Sőt Popper úgy vélte, hogy Platón a „Ki irányítson?” kérdésével eleve tévútra terelte a nyugati politikai filozófiát. Szerinte ugyanis erre a kérdésre, ha egyszer feltesszük, nem nagyon lehet más választ adni, mint hogy „a legjobb”, a „legbölcsebb” vagy „a legerényesebb”, és ez természetesen véget nem érő vitákhoz vezet arról, hogy ki közöttünk a legjobb,

a legbölcsebb vagy a legerényesebb. Ami azonban ennél fontosabb, Popper úgy vélte, hogy a „Ki irányítson?” kérdéssel foglalkozva nem a jó kérdésre fókuszálunk. Szerinte a demokrácia „mindenekelőtt” intézményrendszer, amelynek a célja a diktátorok, a diktatúrák és a zsarnoki uralom felemelkedésének a megakadályozása, más szavakkal olyan kormányzati forma, amelyben az intézményi kontrollok megakadályozzák a zsarnokság és a zsarnokok hatalomra jutását. Úgy gondolta tehát, hogy az igazán sürgető politikai probléma nem az, hogy ki irányítson, hanem az, hogy *miként lehet megszabadulni* a korrupt, alkalmatlan, vagy éppen csak a feladatra nem megfelelő *vezetőktől*.

Popper tehát úgy vélte, hogy a vezetőinktől való megszabadulás mikéntjének problémája a dolog lényegét tekintve a kormányzás természetének a szerves része, és hogy utópikus fantáziálás azt gondolni, hogy ezt a problémát megoldhatjuk, ha a feladatra megtaláljuk a „legjobb”, a „legbölcsebb” vagy a „legerényesebb” vezetőt. Szerinte a hatalom, amelyet a legjobb, a legbölcsebb és a legerényesebb vezetők politikai tisztségbe történő megválasztásuk révén megkapnak, legitim hatalom, amire szükségük van, hogy megtehessék azokat a dolgokat, amiért megválasztottuk őket. Úgy látta, hogy a legjobbak, a legbölcsebbek és a legerényesebbek is emberek, s ezért éppúgy hajlamosak a korrupcióra, mint a legtöbbször, függetlenül attól, hogy mennyire jók, bölcsek vagy erényesek voltak egykoron. Sőt ennek a megközelítésnek az értelmetlen voltát már Platón *Államában* is láthatjuk. Platón számára ugyanis nyilvánvaló, hogy a filozófus királyt, aki az államot irányítani fogja, annak alapján kell megválasztani, hogy hű az igazsághoz, és nem tűr semmilyen álságot. Ám Platón számára az is nyilvánvaló, hogy a legelső dolog, amit a filozófus királynak meg kell tennie annak érdekében, hogy az államban biztosítsa az „igazságosságot”, hogy „kegyes hazugságot” követ el.⁴²

Popper szerint azok, akik a politikaelméletet abból a kérdésből kiindulva közelítik meg, hogy „Ki irányítson?”, általában azt feltételezik, hogy a politikai hatalmat semmi nem ellenőrzi, illetve korlátlan, és hogy a vezetők azt tesznek, amit akarnak. Mint mondta, ha feltételezzük, hogy a vezetők azt tesznek, amit akarnak, akkor a „Ki irányítson?” kérdése alighanem az egyetlen lesz, amit feltehetünk. Ám ha hozzálátunk a hatalom kor-

⁴² Az „igazságosság” Platón *Állam* című művében azt jelenti, hogy valaki tudja a helyét, és ott is marad. A „kegyes hazugság” pedig az, hogy az emberek aranyból, ezüstből vagy bronzból születtek, és ez az örökségük ad magyarázatot a társadalomban elfoglalt helyükre. Popper szerint az, ahogy a filozófus király védelmébe veszi az „igazságosságot”, így valójában saját hatalmának faji indíttatású védelme.

látozásához, akkor a politikaelméletet egy más szemszögből közelíthetjük meg, és egy egészen más, sokkal hasznosabb kérdést fogalmazhatunk meg. Ahelyett, hogy azt kérdeznénk, „Ki irányítson?“, feltehetjük magunknak a kérdést: „Hogyan szervezhetjük meg úgy politikai intézményeinket, hogy a rossz vagy alkalmatlan vezetőket megakadályozhassuk abban, hogy túl sok kárt tegyenek?” (Popper [1945a] 1999a, 161 – 2001, 124).

Ha ezt a kérdést vesszük górcső alá, akkor Popperrel együtt másképpen kezdünk el gondolkodni a demokráciáról, és másért fogjuk értékesnek tartani. Popper ugyanis azt állította, hogy két és csakis két fő kormányzati forma – a demokrácia és a zsarnokság – között kell különbséget tennünk; a különbség a kettő között pedig abban áll, hogy a demokráciának vannak olyan intézményei, mint a választások⁴³, amelyek lehetővé teszik „a nép” számára, hogy erőszak és vérontás nélkül szabaduljon meg a vezetőitől. Szerinte a demokrácia legnagyobb erénye a zsarnokság és az erőszak féken tartása, nem pedig az, hogy képes kiválasztani a legjobb vagy legerényesebb vezetőket, és ez az, amiért értékesnek kell tartanunk. És ha a demokráciát kezdjük így felfogni, akkor kezdünk nem olyan politikai eszközként tekinteni rá, amely lehetővé teszi az emberek számára, hogy megkaphassák, amit akarnak, hanem inkább olyan módszerre, amelynek révén elkerülhetjük a zsarnokságot és a zsarnokokat. Más szavakkal kezdjük nem piactérnek tekinteni, ahol politikai cserebere zajlik, hanem olyan kontrollrendszernek, amelyek megakadályozzák, hogy egyének és csoportok túl nagy hatalomra tegyenek szert, hogy a nézeteiket túlzott mértékben ráerőszakolhassák másokra, vagy hogy egyesek túl sokáig hatalmon maradhassanak azután is, hogy az emberek, akik a hatalomba juttatták őket, már szeretnék, ha távoznának.

Itt érdemes egy pillanatra megállnunk, hogy elgondoljunk három különös dolgot, amely Popper és Hayek demokráciafelfogásából következik.

Ahogy láthattuk, sem Popper, sem Hayek nem volt a korlátlan kormányzatnak vagy a többség korlátlan uralmának a híve, ezzel szemben egyetértettek abban, hogy a politikai hatalmat korlátozni kell, ahogy a többség uralmát is, és hogy gondoskodni kell arról, hogy a vezetők ne tehessenek meg mindent, amit csak akarnak. Ám azt is láttuk, hogy Popper szerint az a nézet, amely szerint a demokrácia egyenlő a népfelség elvével és a többség

uralmával, valójában mítosz, míg Hayek úgy vélte, hogy az nemcsak hogy valóságos, de káros is a dogmatikus demokraták és az olyanok kezében, akik a korlátlan demokráciának és a többség korlátlan uralmának a hívei. Ily módon tehát bár jórészt egyetértettek abban, hogy ellenzik a korlátlan demokráciát, furcsa, hogy Popper szerint a többség uralma és a népfelség elve – következésképpen a korlátlan demokrácia – valójában nem létezik, míg Hayek mellett érvelt, hogy még túl sok is van belőlük.

A második különös dolog valamivel árnyaltabb. A dogmatikus demokraták értelemszerűen elutasítják a bírálatot, amelyben Hayek a korlátlan többségi uralmat és a korlátlan demokráciát részesítette, hiszen végül is ez a két dolog az, amit ők valódi demokráciának tekintenek; ráadásul csak néhányan fogadnák el közülük Hayek álláspontját, miszerint már nem vagyunk messze attól, hogy elérjük ezt a céljukat. Ezért aztán Popper véleményét, miszerint a népfelség elve és a többség uralma javarészt mítosz, ők valójában a saját demokráciakritikájuk megerősítésének tekintnék, ami egyszerűen szólva úgy hangzik, hogy a többség uralma és a népfelség elve javarészt mítosz. Popper azonban nem volt dogmatikus demokrata. És a dogmatikus demokratákkal ellentétben álláspontját, mely szerint a népfelség elve és a többség uralma javarészt mítosz, egyáltalán nem a demokrácia bírálatának szánta. Számára ez annak a kritikája volt, amit ő egy sokak által osztott naiv demokráciafelfogásnak tekintett, illetve kísérlet a demokrácia megértésére, nem pedig idealizálására.

Végül pedig aligha lehet kétséges, hogy „a népnek” és a többségnek mindig is tetszeni fog, ha a népfelség elvéről és a többség uralmáról hallanak. A legtöbb ember ugyanis végső soron szeretné azt hinni, hogy ténylegesen ő irányítja saját magát, nem pedig más. Alighanem ez az a populizmus, amelyből a mítoszokat gyártják. Ám a demokrácia lényegének, legalábbis Popper számára, a valós világban semmi köze ehhez. A lényeg a zsarnokság, a diktatúra és az erőszakos változás megakadályozása. Popper teljesen egyértelműen fogalmaz, amikor azt mondja, hogy a többség uralma olyan intézményi mechanizmus, amely hasznos lehet a zsarnokság és a diktatúra elkerülése szempontjából. De azt is mondja, hogy könnyen átalakulhat a többség zsarnokságává. Hayeket természetesen szintén nyugtalanította, hogy a többség korlátlan uralma és a korlátlan demokrácia a többség zsarnokságává alakulhat át. Én pedig azt gondolom, hogy ez a harmadik furcsaság. A továbbiakban ugyanis azt igyekszem bizonyítani, hogy Hayeket nem annyira a többség *zsarnoksága* nyugtalanította, mint inkább az, hogy a *nem megfelelő* többség zsarnoksága jöhet létre.

⁴³ Popper nem gondolta, hogy csak a választások lennének ilyen intézmények. Ahogy fogalmazott, „Semmi nem bizonyítja jobban az Egyesült Államok demokratikus jellegét, mint Nixon elnök lemondása, illetve ténylegesen eltávolítása” (Popper 1997, 71).

Zsarnokság

A „zsarnokság” kifejezést manapság túlnyomórészt valamilyen kegyetlen és elnyomó kormányzat megjelölésére használják. Ilyen értelemben a múltban is használták, és gyakran így fogom használni én is. Ám fontos megértenünk, hogy Popper inkább klasszikus értelemben használta, olyan kormányzat megjelölésére, amelyet nem lehet erőszak és vérontás nélkül eltávolítani, függetlenül attól, hogy kegyetlen vagy elnyomó-e. Ez közelebb van ahhoz, amit az ókori görögök értettek zsarnokság alatt. Ők jellemzően a *τύραννος* szót használták az olyan esetekre, amikor valamilyen egyén jogtalanul és többnyire erőszakkal szerezte meg a hatalmat, mint ahogy Peisizisztratosz tette Athénban az i. e. 6. században, aki nem hagyott az athéniak számára lehetőséget, hogy erőszakmentes úton távolítsák őt el a hatalomból. Ám annak idején a *τύραννος* szó nem feltétlenül jelentette a görögök számára azt, amit manapság: a kegyetlen és elnyomó kormányzást. Előfordult – és ez volt a helyzet Peisizisztratossal –, hogy a zsarnokok inkább jószágosak voltak, mint kegyetlenek. Az emberek érdekére hivatkozva ragadták meg a hatalmat, mondjuk, az arisztokratákkal és a többi nemessel szemben, és uralkodásuk alatt gyakran jelentős közműépítéseket valósítottak meg, ami az emberek számára előnyös volt. Peisizisztratosz például nemcsak templomokat és oltárokat építtetett, de vízvezetékeket és ivókutakat is, amelyek tiszta vizet biztosítottak az embereknek.⁴⁴ E felfogás szerint az uralkodót nem az teszi zsarnokká, hogy kegyetlen vagy elnyomó, hanem az, hogy uralkodásának a jogalapját kizárólag a saját törvényei képezik. Ez azért van így, mert a zsarnokok a sajátjukon kívül semmilyen más törvényt nem ismernek el, semmilyen más törvénynek nem vetik alá magukat, ami azt jelenti, hogy semmilyen törvényt nem ismernek el, semmilyen törvénynek nem is vetik alá magukat.

⁴⁴ Arisztotelész például ezt írta: „Peisistratos, mint említettük, az állam ügyeit mértéktartóan vezette és inkább a jó polgár, mint tyrannos módjára; mert egyébként is emberszerető és szelíd volt. A vétkesek irányában is megbocsátó, de ezen túlmenően az inséges helyzetben lévőknek pénzt is adott kölcsön munkájukhoz.” (Arisztotelész 1994, XVI) Továbbá: „Egyébként sem terhelte meg a tömeget semmivel uralkodása idején, hanem mindig békét teremtett számukra, és biztosította a belső nyugalmat. Ezért a hagyomány sokszor úgy emlegeti, hogy Peisistratos tyrannisa Kronos kora volt, mert később, miután fiai vették át az uralmat, az sokkal keményebb lett. Mindabból, amit róla mondtak, a legnagyobb jelentőségű az, hogy népbarát lelkületű és emberséges volt, mert általában mindent a törvény szerint kívánt intézni, semmilyen anyagi előnyt nem juttatva magának.” (Arisztotelész 1994, XVI–XVII) És végül: „Mind az előkelők, mind a nép többsége ezt [az ő uralmát] akarta. Amazokat ugyanis a velük való érintkezés révén, ezeket pedig a személyes ügyeikben való segítségnyújtással nyerte meg, és megvolt a képessége arra, hogy mindkét féllel jó viszonyban legyen.” (Arisztotelész 1994, XVII)

A zsarnokság az a kormányzati forma, amelyben az abszolút hatalom – ami alatt ellenőrzés nélküli vagy korlátlan hatalmat értek – egyetlen vezető kezében összpontosul, legyen az egyeduralkodó, egyetlen vezetőkből álló bizottság vagy politikai párt. És nem számít, hogy egy vagy harminc zsarnokról beszélünk.⁴⁵ A zsarnokság abszolutizmus, autarkia, autokrácia, autoritarizmus, despotizmus, diktatúra és totalitarizmus. Az sem számít, hogy a diktátor megragadja a hatalmat, vagy elsöprő erejű választási győzelem eredményeként kerül hatalomra. És az sem számít, hogy az emberek szeretik vagy gyűlölik őt. *A lényeg az, hogy a zsarnokokat semmilyen törvénnyel nem lehet elszámoltatni – sőt egyáltalán semmivel, kivéve saját magukat. A lényeg, hogy a zsarnokok egy adott pillanatban, ilyen vagy olyan módon, törvények felettinek deklarálják magukat, és nincs semmi, ami ebben megakadályozhatná őket.* Amikor a zsarnok megszilárdítja a hatalmát – amiben megint csak senki nem akadályozza meg –, már nem lehet erőszakmentesen eltávolítani a hatalomból az akarata ellenére. Ez megint csak azért van így, mert a zsarnokok a magukén kívül semmilyen törvényt nem ismernek el, semmilyen törvénynek nem vetik alá magukat.

A demokráciának tehát – ha úgy fogjuk fel, mint a zsarnokság megakadályozására hivatott kormányzati formát – nem az a lényege, hogy erőszakmentes hatalomátadást tesz lehetővé. Minden királyságban így működnek a dolgok még akkor is, ha problémák vannak az utódlással. A diktátorok hosszú története azt mutatja, hogy kiválasztják az utódait. És bármely diktátor dönthet úgy, hogy nem akar a továbbiakban diktátor lenni, és lemond a hatalomról. A lényeg épp ellenkezőleg az, hogy létezik-e erőszakmentes mechanizmus egy adott kormány *eltávolítására, felmentésére vagy elzavarására* akkor is, amikor a hatalmon lévők nem akarnának távozni. Popper úgy gondolta, hogy a demokráciáknak megvan ez a mechanizmus, míg a zsarnokságoknak nincs.

Popper szerint tehát a zsarnokság olyan kormányzati forma, amely nem rendelkezik intézményi mechanizmussal vagy törvényekkel a vezetők eltávolítására. Úgy vélte, hogy a demokrácia lényege pontosan az, hogy elkerülhessük a zsarnokságot és a zsarnokság megdöntésével jellemzően együtt járó erőszakot és vérontást. Úgy vélte továbbá, hogy a demokráciát a zsarnokság sokféle formában fenyegeti; nem csupán a kegyetlen és elnyomó vezetők zsarnoksága, akik a hatalmat erőszakkal ragadják meg,

⁴⁵ Az ún. „harminc zsarnok” a spártaiakat támogató oligarchia volt. Ők a peloponnészoszi háború után uralkodtak.

de a többség, a kisebbség és a kisszerű bürokraták zsarnoksága is – ezek mind olyan választási rendszeren belül jöhetnek létre, és felhatalmazásukat is egy olyan választási rendszertől kapják, amely a többség uralmára épül.

A görögök úgy vélték, hogy a demokráciában van hajlam arra, hogy zsarnoksággá alakuljon át, és amikor ez megtörténik, jellemzően két úton megy végbe. Az első olyan politikai többség hatalomra jutása, amely a hatalmát arra használja, hogy lábbal tiporja a politikai kisebbségek jogait. A második egy népszerű és karizmatikus vezető felemelkedése, aki hízélgéssel nyeri meg a választókat, vagy egyénisége erejével gyakorol rájuk túlzott politikai befolyást. A történelem számos példát szolgáltat arra, hogy a zsarnokok mindkét módon hatalomra juthatnak. Ám mindkét esetet illetően úgy látták, hogy a demokrácia zsarnoksággá lezüllése magának a demokráciának a hibájával magyarázható, nevezetesen azzal, hogy a demokrácia a népakaratot igyekszik kiszolgálni, és jellemzően túl liberálissá válik, amikor a többség olyan vezetőket választ, akik, legalábbis kezdetben, nem korlátozzák az emberek szabadságát. Az athéniaiak nemhogy a népakaratot igyekeztek volna kiszolgálni, hanem cserépszavazással egyenesen száműzték azokat a politikai vezetőket, akikről azt gondolták, hogy van bennük hajlam arra, hogy zsarnokká váljanak. Nem azért száműzték, mert nem kedvelték őket, hanem azért, mert úgy vélték, hogy fenyegetést jelentenek a társadalmukra gyakran éppen a népszerűségük és a karizmájuk, illetve a befolyásuk okán, amit a többségre gyakorolhatnak. És itt legalábbis érdemes megjegyezni, hogy az athéniaiak nem azért kényszerítették távozásra ezeket az embereket, mert a nép vagy a többség ellenük volt, hanem azért, mert attól tartottak, hogy az emberek olyannyira megkedvelik, hogy életre szóló hatalommal ruházzák fel őket.

Hayeket is nyugtalanította a zsarnokság hatalomra jutása, különösen pedig az foglalkoztatta, hogy egy abszolút közösségi cél kitűzése és e cél elérése miként vezethet totalitárius demokrácia létrejöttéhez (Hayek [1960] 1990, 56). Egyetértett Popperrel abban, hogy a valódi, az igazi demokrácia célja ennek megakadályozása.⁴⁶ A törvényhozás struktúrájának és a választási rendszernek a megreformálására tett javaslataival reményei szerint ezt a célt el lehet érni. Ám itt ismét hangsúlyozni kell, hogy Popper

⁴⁶ Hayek a következőket írta: „A demokrácia fogalmának egy olyan jelentése van – szerintem ez az igazi és az eredeti jelentése –, amit én elég értékesnek tartok ahhoz, hogy igazán érdemes legyen harcolni érte. A demokrácia nem bizonyult biztos védelemnek a zsarnoksággal és elnyomással szemben, ahogy egykor remélték. Mindazonáltal mint konvenciónak, amely lehetővé teszi bármely többség számára, hogy megszabaduljon a kormánytól, amelyet nem szeret, a demokráciának felbecsülhetetlen értéke van.” (Hayek 1978b, 152)

felfogása szerint a politikai filozófia fő kérdése nem az, hogy ki irányítson – nyilván a legbölcsebb és a legjobb –, hanem hogy miként lehet erőszak és vérontás nélkül megszabadulni a vezetőinktől, ha úgy gondoljuk, hogy ennek eljött az ideje.

A demokrácia ilyesfajta felfogása – hogy ti. nem a népfelség elvének és az emberek akaratának az érvényesítésére, hanem a zsarnokság és a diktatúra megakadályozására szolgál – teljes egészében megváltoztathatja az egész hozzáállásunkat a demokráciához, ideértve azt, hogy miként gyakoroljuk, és hogy milyen alapon tekintjük sikeresnek vagy kudarcosnak. Ha ugyanis ezt a nézetet komolyan vesszük, akkor a demokrácia gyakorlati működtetése során nem arra fogunk törekedni, hogy kiaknázzuk a többség uralmában természetes adottságként rejtőző jót és a sok előnyt, amellyel ez a többség számára járhat, hanem hogy elkerüljük a mások által gyakorolt zsarnokságban természetes adottságként rejtőző rosszat. És következésképpen a sikert is ugyanennek alapján ítéljük meg.

Ha tehát a demokráciát olyan kormányzási formának tekintjük, amelynek a célja a diktatúra és a zsarnokság elkerülése, a kérdés többé már nem az, hogy a demokrácia vajon képviseli-e a többség nézeteit, vagy érvényesíti-e az emberek akaratát, és ha igen, milyen mértékben, hanem hogy mennyire sikeres annak elkerülésében, hogy zsarnokságba süllyedjünk. És ha a demokráciát úgy fogjuk fel, mint amelynek a célja a diktatúra és a zsarnokság elkerülése, akkor az egész mozgatórugója nem annyira az, hogy lehetővé tegyük az emberek vagy a többség számára, hogy azt tegyenek, amit akarnak, hanem hogy elkerüljük, hogy valaki más rákényszeríthessen bennünket olyasmire, amit ő szeretne, ha megtennének.

A demokrácia ilyesfajta felfogása azt jelenti, hogy a demokráciát nem annyira olyan rendszernek tekintjük, amelynek a célja a népfelség elvének a gyakorlása, hanem inkább esküdszéki tárgyalásnak; nem olyan rendszernek, amely lehetővé teszi, hogy „a nép” döntsön, hogy mi történjen és mi ne történjen, hanem olyannak, ami lehetővé teszi a nép számára, hogy véleményt mondjon arról, ami már megtörtént – nem annyira olyan rendszernek, amely lehetővé teszi, hogy a döntések meghozatala a többség uralma alapján történjen, hanem inkább olyan rendszernek, amely alkalmas a kormány által már meghozott intézkedések értékelésére a végrehajtásuk következményei alapján. Ez az oka annak, amiért Popper olyan gyakran idézte Periklész temetési beszédét; nemcsak azért, ahogyan Periklész leírja a szabadságot és a szabad társadalmi életet Athénban, hanem azért is, mert Periklész világosan látta: bár nem mindannyian vagyunk képesek

arra, vagy vagyunk abban a helyzetben, hogy alakítsuk a közpolitikát, de mindannyian képesek vagyunk arra, és abban a helyzetben vagyunk, hogy véleményt mondjunk róla.

Popper egyetértett a görögökkel abban, hogy a demokrácia hajlamos zsarnoksággá átalakulni, de úgy vélte, hogy ha és amennyiben valamivé átalakul, akkor az *mindig* zsarnokság lesz azon egyszerű oknál fogva, hogy szerinte két és csakis két fő kormányzati forma van, és ami nem demokrácia, az zsarnokság. Van azonban egy egészen a görögökig visszanyúló és jól ismert hagyomány, amely szerint létezik a demokrácia paradoxona, tehát az, amikor a demokratikus választói közösség többsége a demokratikus szabályokkal tökéletes összhangban ténylegesen a demokrácia ellen szavaz, és diktátort vagy zsarnokot választ magának vezetőjeként.

Popper úgy vélte, hogy a „demokrácia paradoxona” magának a demokráciának mint a többségi uralom koncepciójának az alapvető hibájára utal. Ennek a paradoxonnak a tanulmányozása segíthet bennünket abban, hogy egyértelművé tegyük a zsarnokság különböző formáit és a fenyegetést, amelyet az egyéni szabadságra és a nyitott társadalomra jelenthetnek. Ám éppúgy, ahogy Hayek különbséget tett demokrácia és liberalizmus között, Popper úgy vélte, hogy egy dolog a demokratikus állam, és más dolog a nyitott társadalom. Mielőtt tehát folytatnám a demokrácia paradoxonának a vizsgálatát, tisztázni szeretném, hogy mit értett Popper „nyitott társadalom” alatt, miben látta a különbségét a demokráciával szemben, és hogy a nyitott társadalommal kapcsolatos felfogása miben különbözik Hayekétől. Ezt megelőzően pedig azzal szeretnék foglalkozni, hogy Hayek szerint hogyan lehet elkerülni a korlátlan dogmatikus demokráciát, és biztosítani, hogy a kormányzat a törvényekkel összhangban működjön.

Kormányzat a jog uralma alatt

Hayek szerint a korlátlan demokrácia a dolog lényegét tekintve zsarnokság; a mindenható képviselői gyűlések előretörése lehetővé teszi, hogy az ilyen gyűléseken bármit elfogadjanak, amit a többség képviselői célszerűnek tartanak annak érdekében, hogy a többségüket megőrizzék (Hayek 1978b, 153); s ez azt jelenti, hogy az ilyen többségek semmilyen más törvénynek nem tartoznak elszámolással, csak a sajátjuknak, ami viszont minden szempontból azt jelenti, hogy zsarnokságként irányítanak. Hayek úgy gondolta, hogy ennek a helyzetnek a megváltoztatása érdekében módot kell találnunk

arra, hogy a kormányzatot a jog uralma alá helyezzük. A *Law, Legislation and Liberty* című művében javaslatot is tett egy ilyen „mintaalkotmányra”, amely szerinte alkalmas lenne erre a feladatra. A fejezet későbbi részében kifejtem, hogy Hayek mintaalkotmányának néhány mozzanata a demokráciát olyan kormányzati formává alakítaná át, amit Popper zsarnokságnak tekintene. Egyelőre azonban egyszerűen csak szeretném bemutatni Hayek azzal kapcsolatos elképzelésének a lényegét, hogy miként helyezhetnénk a kormányzatot a jog uralma alá.

Hayek elgondolásának a lényege dióhéjban annyi, hogy a mindenkori demokratikus kormányzatot olyan törvényekkel kell korlátozni, amelyeket nem ő fogadott el, és nem is változtathat meg. Az ilyen törvényeket valamilyen többség fogadhatja el, ám úgy, hogy ez a többség nem lehet a mindenkori uralkodó többség, a mindenkori uralkodó többség viszont nem is változtathatja meg azokat. Hayek úgy gondolta tehát, hogy a többség és a többség uralmának ilyen jellegű korlátozása – ti. hogy a mindenkori kormányzó többség nem változtathatja meg az igazságos magatartás azon általános törvényeit és szabályait, amelyek között él – szükséges ahhoz, hogy a demokráciát a jog uralma alá helyezzük. És ez alkalmas annak a megakadályozására is, hogy a demokrácia a többség zsarnokságává alakuljon át.

A nyitott társadalom és a demokratikus állam

Korábban azt írtam, hogy Popper a demokráciát nem mint öncélt védelmezte, hanem csupán mint a szabad és nyitott társadalom megóvásának az eszközét. Ám a nyitott társadalmat nagyon gyakran kapcsolatba hozzák a demokráciával és a demokratikus politikai, jogi és gazdasági intézményekkel, amilyenek például a szabad választások, a jog uralma és a szabadpiac. Ezért nem igazán meglepő, hogy sok ember számára a nyitott társadalom és a demokrácia egy és ugyanaz a dolog. Maga Popper azonban különbséget tett a nyitott társadalom és a demokratikus állam között, és az előbbit az emberi szabadsággal, a gyarlósággal és a más emberek és azok eszméi iránt tanúsított tisztelettel hozta kapcsolatba. Úgy vélte, hogy a demokrácia az a kormányzati forma, amely a leginkább alkalmas a nyitott társadalom védelmére. Ám szerinte a nyitott társadalmak működhetnek nem demokratikus kormányzati feltételek között is, és a demokráciák nem mindig védelmezik sikerrel őket. Természetesen nincs olyan, hogy *a* nyitott társadalom és *a* zárt társadalom. Csak olyan társadalmak vannak, amelyek különböző

vonatkozásokban és mértékben nyitottak, illetve zártak. Én mindazonáltal a nyitott és a zárt társadalmakról mint típusokról fogok beszélni, amelyeket a tényleges társadalmak ilyen vagy olyan mértékben megközelítenek. És a továbbiakban először Poppernek a nyitott társadalommal kapcsolatos vízióját tárgyalom, megkülönböztetve azt a demokratikus intézményektől, amelyekkel gyakran összekeverik. Majd kifejtem, hogy mit gondolt Popper a nyitott és zárt társadalom közötti különbségekről. Végül pedig tárgyalni fogom a demokráciával kapcsolatos vízióját, megkülönböztetve azt a nyitott társadalomtól.

Popper különbséget tett a társadalom és az állam, illetve a nyitott társadalom és a demokratikus állam között. Ahogy kifejti, az állam „olyan intézmények együttese, mint az alkotmány, a polgári és a büntető törvények, a törvényhozás és a végrehajtó szervek” (Popper 2011, 240), míg a *társadalom* „a társadalmi lét egy formája és az értékek, amelyeket a társadalmi lét e formájában hagyományosan becsben tartanak” (Popper 2011, 240). Konkrétabban Popper azt mondja, hogy a *nyitott* társadalom értékeli a szabadságot, a toleranciát, az igazságosságot, a tudás szabad megszerzését és terjesztését, a jogot, hogy az ember megválassza a saját értékeit és nézeteit, valamint a jogot a boldogsághoz vezető saját út keresésére (Popper 2011, 240) – a demokratikus államot pedig olyan intézmények jellemzik, amelyek lehetővé teszik a polgároknak, hogy leváltsák a kormányukat, illetve hogy a békés változtatásért tevékenykedjenek (Popper [1945b] 1999b, 160–161 – 2001, 339). Popper elismerte, hogy ez a különbségtétel nem túl pontos, de nagyon fontosnak tartotta. Úgy vélte, hogy a szabadság önmagáért való cél, a demokratikus állam pedig eszköz lehet e cél elérésére azáltal, hogy támogatja és védelmezi a szabadságot. Hirdette és védelmezte tehát a demokráciát az autoriter és totalitárius kormányzatokkal szemben, amelyek annyira jellemzők a zárt társadalmakra. Ahogy fogalmazott, megfelelő kontrollok hiányában a kormányzatnak semmi oka nincs arra, hogy politikai és gazdasági hatalmát ne egészen más célokra használja, mint polgárai szabadságának a védelme (Popper [1945b] 1999b, 127 – 2001, 309). De figyelmeztetett arra is, hogy az intézmények soha nem jelentenek biztos védelmet; hogy megfelelőképpen kell kialakítani és megfelelő személyezettel kell ellátni őket; és hogy ezeket az intézményeket mindig fel lehet használni arra, hogy homlokegyenest más célokat szolgáljanak, mint amelyekre létrehozták őket (Popper [1945a] 1999a, 128 – 2001, 128–129). És nézete szerint a demokráciát könnyű összekeverni a nyitott társadalommal, könnyű úgy

tekinteni rá, mintha önmagáért való cél lenne, és figyelmen kívül hagyni azokat az értékeket és társadalmi létet, amelyeket védeni hivatott.

Popper ezen túlmenően különbséget tett nyitott és zárt társadalom között. A zárt társadalom is értékesnek tarthatja a szabadságot, a racionalitást és az egyenlőséget, ám a biztonságot többre becsüli. Popper az ilyen társadalmat „mágikus, törzsi vagy kollektivista” társadalomnak nevezte, amelyben minden egyén tudja a maga helyét. Ahogy fogalmazott, az egyének a nyitott társadalomban nap mint nap személyes döntésekkel szembesülnek, ilyesmire pedig a zárt társadalomban nemigen van példa. A zárt társadalmak ezzel szemben nézetek és intézmények köré szerveződnek, amelyeket abszolút bizonyosnak és megváltoztathatatlanak tartanak, így aztán a társadalom tagjai tudják a helyüket, tudják, mit kell hinnük és cselekednünk, és végül a zárt társadalom hívei készek arra, hogy akár erővel is érvényesítsék ezeket a nézeteket és intézményeket az ellenkezőkkel szemben. Popper szerint azonban csak azoknak a nézeteknek van valós emberi értéke, amelyeket szabadon választanak, és amelyekhez őszintén ragaszkodnak, és hogy az olyan kísérletek, amelyek az embereket a meggyőződésükkel ellentétes nézetek elfogadására és dolgok végrehajtására igyekeznek kényszeríteni, haszontalanok és megrontanak. A nyitott társadalmak tehát lehetővé teszik a különböző filozófiai, vallásos, tudományos és politikai nézetek együttélését, sőt versenyét. A nyitott társadalmak bátorítják a tagjaikat, hogy szabadságukkal és kritikai képességükkel élve próbáljanak javítani a helyzetükön (Popper [1945a] 1999a, xiii, 173 – 2001, 170–171)⁴⁷.

Popper így fogalmaz:

„...[a zárt társadalomból a nyitottba való] átmenet akkor megy végbe, amikor először ismerik fel tudatosan, hogy a társadalmi intézményeket emberek alkotják, és amikor tudatos átalakításukat abból a szempontból vitatják meg, hogy mennyire alkalmasak különféle emberi célok vagy célkitűzések elérésére.”

(Popper [1945a] 1999a, 294 – 2001, 560)

Másképpen szólva úgy gondolta, hogy a változás akkor történik meg, amikor először tudatosan bennünk, hogy intézményeinket emberek alkották, és hogy nincsenek köbe vésve; hogy belátásunk szerint szabadon megvál-

⁴⁷ A Notturmo által az eredeti angol kiadásban megadott oldalszám téves, valójában a IX. oldalon található hasonló tartalmú szöveg. – A szerk.

toztathatjuk őket, ha a céljaink elérése ezt kívánja. Nem kétséges, hogy ezt a felismerést az emberi haladás fontos mozzanatának tekintette. Úgy vélte azonban, hogy az ezzel járó bizonytalanság rémisztő, sőt talán bénító is lehet. Most már ugyanis nemcsak azt kell eldöntenünk, hogy ténylegesen mik legyenek a céljaink, de azt is, hogy miképpen lehet a legjobban elérni ezeket. Vállalnunk kell a döntéseinkkel együtt járó következmények terhét és a felelősséget bárminemű kárért, amelyet a döntéseinkkel esetleg okozunk. És számot kell vetnünk azzal, hogy ha kudarcot vallunk céljaink elérésében, az a mi kudarcunk, nem pedig a vezetőink, a történelem vagy a véletlen kudarca.

Azért hangsúlyozom ezt a gondolatot – ti. hogy a szabadság nem mindig kényelmes, és vannak, akik számára terhes is lehet –, mert szerintem Poppernek a nyitott társadalomról alkotott nézetét nagyon könnyű teljesen félreérteni – nemcsak akkor, ha azt gondoljuk, hogy Popper a nyitott társadalmat a demokratikus állammal azonosította, hanem akkor is, ha azt gondoljuk, hogy ez az ő liberális demokratikus utópiája.⁴⁸ Popper nem így gondolta. Folyamatosan a jobb világot kereste, de szerinte az utópikus gondolkodás vágyvezérelt gondolkodás, és hogy az élet maga a problémamegoldásról szól, de a problémáinkat soha nem leszünk képesek teljes mértékben megoldani, és végül hogy a földi mennyország megteremtésére irányuló legjobb szándékú erőfeszítések nagyon is könnyen a pokolba vezetnek.

Fontos megértenünk tehát: Popper úgy vélte, hogy az átmenet a zárt társadalomból a nyitottba nem oldja meg minden problémánkat, viszont újakat teremt. Nem győzöm eléggé hangsúlyozni ezt a gondolatot, amelyet részletesebben a következő részben tárgyalok. Ezen a ponton elegendő annak rögzítése, hogy *A nyitott társadalom és ellenségei* című mű nem egy liberális utópia vázlata, hanem annak a története, hogy miként teszünk kísérletet újra meg újra, hogy szabaduljunk a „civilizáció keresztjétől”, amivel a zárt társadalomból a nyitottba való átmenet együtt járhat. A mű annak a története, hogy legismertebb és legbefolyásosabb gondolkodóink némelyike miként igyekezett a segítségünkre lenni, hogy elszökhessünk a bizonytalanság, a félelem és a nyugtalanság elől, ami akkor fog el bennünket, amikor felismerjük a szabadságunkat. Annak a története, hogy ezek a gondolkodók miként hozakodtak elő utópikus társadalommérnöki projektekkel vagy azért, hogy megvédjék az „embereket”, akik szerintük nem

állnak készen a szabadságukra, vagy hogy megvédjék a saját hatalmukat és tekintélyüket. Ez a történet arról szól, hogy az ilyen projekteket miként alapozták a történelmi determinizmusra, és miként alakították úgy, hogy az individualizmus, saját gyarlóságunk tudata és a kritikai gondolkodás helyét a szolidaritás, a „csoportgondol” és a közösségnek történő alávetés vegye át. És végül ez a történet arról szól, hogy ezek a projektek miképpen vezettek gyakorta autoriter és totalitárius államok létrejöttéhez, amelyek a biztonság nevében korlátozzák a gondolat- és a cselekvési szabadságot. Ám ez a történet egyáltalán nem arról szól, hogy miként építettünk utópiát, különösen nem egy demokratikus utópiát.

Aligha kétséges, hogy a demokráciákban élő embereknek személyes döntéseket kell hozniuk, illetve választaniuk kell a választásokon, a bíróságokon és a piacon. Ám ez nem jelenti azt, hogy demokrácia azonos a nyitott társadalommal. Popper szerint a demokráciát megérteni kell, nem pedig idealizálni; azt pedig különösen fontos megérteni, hogy a demokrácia meglehetősen jól működik egy olyan társadalomban, amely értékeli a szabadságot és a toleranciát, de kevésbé vagy egyáltalán nem egy olyanban, amelyik nem értékeli ezeket a dolgokat (Popper 2011, 243).

Az első fontos dolog, amit meg kell értenünk a demokráciával kapcsolatban, hogy az nem a többség uralma, hanem olyan, a szavazásokat és a választásokat is magába foglaló intézményrendszer, amelynek célja a zsarnokság és a diktatúra létrejöttének a megakadályozása.

A második dolog, amit a demokráciával kapcsolatban meg kell értenünk, hogy az önmagában nem a nyitott társadalom, hanem olyan kormányzati forma, amely legjobb esetben is csak segíthet megóvni a nyitott társadalmat.

A harmadik dolog, amit a demokráciával kapcsolatban meg kell értenünk, hogy bár segíthet megóvni a szabadságot egy adott társadalomban, de soha nem képes a szabadságot létrehozni, ha azt a polgárok nem becsülik.

És végül a negyedik, de sok szempontból legfontosabb dolog, amit a demokráciával kapcsolatban meg kell értenünk, hogy fenyegetést is jelent a nyitott társadalomra.

A demokrácia azért jelent fenyegetést a nyitott társadalomra, mert nagy hatalommal kell felruháznunk az államot, hogy képes legyen a megfelelő működésre, márpedig ahol nagy hatalom van, ott a veszély is jelen van, hogy visszaélnek vele. Popper szerint „az igazság az, hogy minden kormányzati forma tökéletlen, sőt veszélyes, és ez alól a demokrácia sem kivétel” (Popper 2011, 242), de úgy vélte, hogy „az állam kell, hogy az egyé-

⁴⁸ Malachi Hacohen például a nyitott társadalmat „Popper liberális utópiájának” nevezte (Hacohen 2000, 7).

nért legyen – a szabad polgárokért és szabad társadalmi létükért, tehát a szabad társadalomért –, nem pedig fordítva” (Popper 2011, 240). Mint mondta, a polgároknak össze kell egyeztetniük a lojalitásukat, amellyel az államnak tartoznak, „egy bizonyos fokú éberséggel, sőt egy bizonyos fokú bizalmatlansággal is az állam és annak hivatalnokai iránt”, mivel „a polgár kötelessége, hogy szemmel tartsa az államot, hogy az nem lépi-e túl törvényes funkcióinak a határait” (Popper 2011, 241). Poppert ezek a gondolatok indították arra, hogy más dolgok miatt értékelje a demokráciát, mint sok kortársa, ha ugyan nem a legtöbbjük. Popper nem azért értékelte a demokráciát, mert az lehetővé tenné „a nép” számára, hogy uralkodjon, hanem azért, mert a demokrácia arra összpontosítja a figyelmét, hogy megakadályozza a zsarnokok felemelkedését, akik korlátoznák az emberek szabadságát, és megpróbálnák rájuk kényszeríteni a maguk akaratát.

A nyitott társadalom és a civilizáció keresztje

Popper úgy gondolta, hogy a felismerés, mely szerint szabadon megválaszthatjuk a törvényeinket, együtt jár, vagy legalábbis együtt kellene, hogy járjon azzal a felismeréssel, hogy felelősek vagyunk az általunk választott törvényekért. Úgy vélte továbbá, hogy ez a felismerés, saját emberi gyarlóságunknak, valamint annak a tudatával párosulva, hogy a változás néha zátonyra fut, arra csábíthat bennünket, hogy lemondjunk törvényeink megváltoztatásának a szabadságáról, hogy visszatérhessünk a zárt társadalom biztonságához és erkölcsi bizonyosságához. Popper ezt a „civilizáció keresztjének” nevezte. És szerintem lehetetlen megérteni, mit értett Popper a „nyitott társadalom” kifejezés alatt, ha nem értjük meg, hogy mi ez a kereszt – és azok, akik szerint a nyitott társadalom Popper liberális demokratikus utópiája, minden bizonnyal tökéletesen figyelmen kívül hagyják ezt.

A civilizáció keresztje abból adódik, hogy a szabadság megfoszt bennünket a világos és megkérdőjelezhetetlen morális bizonyosságoktól, valamint a társadalomban elfoglalt világos és megkérdőjelezhetetlen helyüinktől. A nyitott társadalom tagjainak maguknak kell meghozniuk a döntéseiket arra nézve, hogy mit és hogyan tegyenek. És amikor erre kényszerülünk, hamarosan úgy találhatjuk, hogy ez az újonnan megtalált szabadságunk a jövővel kapcsolatos bizonytalanságaink miatt nemigen tesz bennünket boldoggá. Sőt úgy találhatjuk, hogy el vagyunk telve nyugtalansággal, amikor

küszködünk a döntéseinkkel, amelyeknek óriási következményei lehetnek, kihatva az életünk folyására jó és rossz értelemben egyaránt.

Am nyugtalanságunk az egy bizonytalan világban való döntéshozattal kapcsolatban csak egy aspektusa a civilizáció keresztjének. Egy másik a társadalmi státusért vívott küzdelem és a kényszer, hogy versenyeznünk kell, hogy az életünket jobbra fordíthassuk – ahogy kétségkívül az is, hogy nyitott társadalomban élve elveszthetjük azt a komfortot és biztonságérzetet, hogy egy valós vagy szerves társadalmi csoport elfogadott tagja lehetünk.

Popper a zárt társadalmakat olyan organizmusokhoz hasonlította, amelyek tagjait az olyan, közös helyzetükből adódó, félig biológiai kapcsolatok fűzik össze, mint a rokonság, a közös élet, az osztozás a közös célokban, érdekekben, erőfeszítésekben, veszélyekben, örömeinkben és bánatokban. Azt állította, hogy az ilyen organikus társadalmak olyan konkrét csoportokból állnak, amelyek tagjait személyükben konkrét fizikai-testi kapcsolat fűzi össze, mint amilyen a látás, az érintés, az ízlelés és a szaglás. Ahogy fogalmazott, a nyitott társadalom fokozatosan elvesztheti ezt a fajta jellegzetességet, hogy ti. konkrét embercsoportokból áll, és átalakul valamivé, amit Popper „absztrakt társadalomnak” nevezett, amelyben az emberek, szélsőségesen értelmezve, úgy is folytathatnak interakciókat, hogy testi valójukban soha nem találkoznak. Az ilyen teljesen absztrakt vagy személytelenné vált társadalom tagjai zárt autókban közlekednek, gépelt levelek útján kommunikálnak egymással, sőt akár mesterséges megtermékenyítés útján is sokasodhatnak (Popper [1945a] 1999a, 174 – 2001, 172).⁴⁹ Popper szerint a civilizáció keresztjét az az erőfeszítés hozza létre, amit az élet a szabad és részben absztrakt társadalomban követel tőlünk; az erőfeszítés, hogy racionálisak legyünk; hogy legalábbis részben lemondjunk érzelmi jellegű társadalmi szükségleteinkről; hogy gondoskodjunk magunkról, és vállaljuk a kötelezettségeinket (Popper [1945a] 1999a, 176 – 2001, 174). Am ez még nem minden. Popper szerint ugyanis az életünkkel együtt járó tökéletlenségek – a szükségtelen szenvedések, a kegyetlenség, a csúfság és a pazarlás – tudata ugyancsak terhesebbé teszi a civilizáció keresztjét. Úgy vélte továbbá, hogy mindez, párosulva annak felismerésével, hogy bár

⁴⁹ Érdekes, hogy a „tökéletesen absztrakt vagy személytelenné vált társadalmat”, amiről Popper beszélt, immáron nem lehet egy kézlegyintéssel elintézni, mint fiktív vagy akárcsak szélsőségesen absztrakt társadalmat. Manapság ugyanis az emberek ténylegesen kötnek üzletet olyanokkal az interneten keresztül, akikkel személyesen soha nem találkoztak. Gépelt üzenetek révén kommunikálnak olyanokkal, akiket soha nem láttak, akikkel soha nem találkoztak, és akik alkalmasint a földgolyó átellenes pontján élnek. És valóban zárt autókban közlekednek, sőt akár sokasodnak is mesterséges megtermékenyítés útján.

lehetséges, de nagyon nem könnyű ezen változtatni, növeli a személyes felelősség keresztjének a terhét (Popper [1945a] 1999a, 199–200 – 2001, 195).

Popper mindezt úgy írta le, mint a keresztet, amelyet azért kell cipelnünk, mert embernek születünk (Popper [1945a] 1999a, 199–200 – 2001, 195). Úgy gondolta, hogy a személyes felelősség keresztje, amelyet a saját tökéletlenségünk tudata okoz, végül oda vezethet, hogy vágyakozni fogunk a zárt társadalom elvesztett paradicsoma után, ahol nem várják el tőlünk, hogy ilyen nehéz döntéseket hozzunk, és ahol el vagyunk szigetelve a változástól, ami így nem is fenyeget bennünket. Álláspontja szerint ez szinte törvényszerűen reakciós kísérleteket eredményez, hogy visszatérjünk a csoport adta komforthoz és biztonsághoz. Igyekezett bemutatni, hogy miként vitte ez rá Platónt, Hegelt és Marxot, hogy a historicizmust válasszák, és utópikus társadalommérnöki projekteket szorgalmazva nyomják el a változás okozta rémületet. Popper az általuk javasolt társadalmi reformokat az elvesztett bizonyosság és biztonság visszaszerzésére irányuló reakciós kísérleteknek nevezte. Hajlandó volt elismerni, hogy Marxot és talán még Platónt is a legjobb szándékok vezették, de azt állította, hogy a filozófiájuk igazolást adott az autoriter és totalitárius államoknak, az utópikus kísérlet pedig a zárt társadalom elvesztett biztonságának és bizonyosságának a visszaszerzésére filozófiai duplagondol, amely kudarcra van ítélve. Mint írja:

„Sohasem térhetünk vissza a zárt társadalom állítólagos ártatlanságához és szépségéhez. Álmunk a mennyekről nem valósítható meg a földön. Ha már egyszer elindultunk azon az úton, hogy rábízunk magunkat saját értelmünkre, saját kritikai képességeinkre, ha egyszer már eljutott hozzánk a személyes felelősség hívó szava, és ezzel együtt annak felelőssége is, hogy segítsünk előremozdítani a tudást, nem térhetünk vissza abba az állapotba, ahol tudattalan módon alávethetjük magunkat a törzsi mágiának. Azok számára, akik ettek a tudás fájáról, a paradicsom elveszett. Minél inkább megpróbálunk visszatérni a törzsiség hősi korába, annál biztosabban eljutunk az inkvizícióhoz, a titkosrendőrséghez és a romantikussá színezett gengszterizmushoz. Ha azzal kezdjük, hogy elfojtjuk az értelmet és az igazságot, szükségképpen azzal végezzük, hogy a legbrutálisabb és legerőszakosabb módon elpusztítjuk mindazt, ami emberi. *Nincs visszatérés valamiféle harmonikus természeti állapothoz. Ha visszafordulunk, akkor végig kell mennünk az úton – újra vadállatokká kell válnunk.*”

(Popper [1945a] 1999a, 199–200 – 2001, 195–196)

Szerinte ezzel a kérdéssel kőkeményen szembe kell nézni, bármennyire is nehezünkre esik, mivel

„Ha arról álmodozunk, hogy visszatérünk gyermekkorunkhoz, ha arra csábítanak bennünket, hogy másokra bízunk magunkat, s így találjuk meg boldogságunkat, ha húzódozunk attól a feladattól, hogy keresztünket, az emberlét, az értelem, a felelősség keresztjét vállunkra vegyük, ha bátorságunk elhagy és szabadulni akarunk a kereszt súlyától, akkor meg kell próbálnunk erőt meríteni az előttünk álló egyszerű döntés világos felfogásából. Újra visszatérhetünk az állati léthez. Ha azonban mégis emberek kívánunk maradni, akkor csak egy út marad, s ez a nyitott társadalom felé vezet.”

(Popper [1945a] 1999a, 199–200 – 2001, 196)

Ha meg akarjuk érteni Popper felfogását a nyitott társadalomról, akkor meg kell értenünk, hogy Popper jellemzésében a nyitott társadalom „kereszt”, „teher”, az „ismeretlen”, a „bizonytalan” és a „nem biztonságos”, valami, ami láttán „bátorságunk elhagy”, és „szabadulni akarunk a kereszt súlyától”. Ha meg akarjuk érteni Popper felfogását a nyitott társadalomról, meg kell értenünk, hogy Popper szerint az teher, amelyet hordoznunk kell, amint megértettük, hogy szabadságunkban áll törvényeket hozni, amelyek között élünk, és azokat meg is változtatni. Meg kell értenünk, hogy nincs visszaút az anyaméhbe; és meg kell értenünk azt is, hogy – miután megízleltük a saját gyarlóságunkat és a szabadságunkat – a nyitott társadalom nem az, amire törekszünk, hanem amiben élünk rendeltetett. A civilizáció keresztjének kérdéskörét azért tárgyaltam ennyire részletesen, mert sokan, akik azt állítják magukról, hogy rokonszenveznek Popper felfogásával a nyitott társadalmat illetően, a jelek szerint tökéletesen elfeledkeznek erről, és a nyitott társadalomra úgy tekintenek, mint valami meleg, puha és komfortos dologra. Ám Popper – és ezt szeretném ismételtelen leszögezni – erről a kérdésről nem így gondolkodott. Azt nem tudom, hogy eredendő bűnnek tekintette-e a nyitott társadalmat, de az egészen biztos, hogy nem utópiának.

Hayek nyitott társadalma

Hayek elképzelése a nyitott társadalomról ettől némiképpen eltér. Korábban láthattuk, hogy Hayek a liberalizmust és a liberális demokráciát a szabadság és a nyitott társadalom megóvásának eszközeként értékelte. Azt is láttuk, hogy szerinte a liberalizmus és a liberális demokrácia megválaszolja a kormányzat helyes szerepével kapcsolatos kérdéseket, és arra is választ ad, hogy kié legyen az irányító szerep az államban. Azt is láttuk, hogy szerinte a demokrácia nem más, mint a jog uralma alatt működő kormányzat. Ezért aligha nagy meglepetés, hogy Hayek a nyitott társadalmat inkább az államot vezérlő törvények kategóriáiban fogta fel, pontosabban a törvények azon fajtáinak kategóriáiban, amelyek az államot vezérlik. Popper az állam és a társadalom között húzott választóvonalat – az állam a kormányzati intézmények összessége, míg a *társadalom* a társadalmi lét és az azt mozgató értékek összessége –, Hayek viszont mind a liberalizmusról, mind pedig a liberális demokráciáról mint a kormányzathoz és következésképpen az államhoz köthető mozgalmakról gondolkodott. Popper továbbá úgy vélte, hogy az átmenet a zárt társadalomból a nyitottba akkor történik meg, amikor felismerjük, hogy intézményeink nincsenek kőbe vésve, és hogy szabadon megváltoztathatjuk őket. Hayek szerint viszont az átmenet akkor történik meg, amikor felismerjük, hogy a társadalomban mindenkit ugyanazon törvények szerint, egyformán kell kormányozni.

Hayek a nyitott társadalmat minden jel szerint mint „nagy társadalmat”⁵⁰ fogta fel, amelyben szó szerint túl sokan élnek ahhoz, hogy ismerhessék egymást, nemhogy tudhatnák, hogy az egyes embereknek mik a céljaik, és miként érhetik el ezeket legjobban. Úgy gondolta, hogy az ilyen nagy vagy nyitott társadalmat vezérlő törvényeket felfoghatjuk úgy is, mint azoknak a törvényeknek a kiterjesztését, amelyek a „célfüggő törzsi társadalmakat” kormányozzák, de amelyek szerinte végül is el kell, hogy vesszünk a konkrét törzsi célokhoz kötöttségüket, és át kell alakulniuk absztrakt és negatív szabályokká. Továbbá úgy gondolta, hogy bármely törvényhozónak, aki azt a feladatot tűzi ki maga elé, hogy szabályokat alkosson az ilyen nagy társadalom számára, az általa bevezetni javasolt törvényeket tesztelnie kell abból a szempontból, hogy megfelelnek-e az univerzálissá alakíthatóság követelményének (Hayek 1976, 39).

⁵⁰ Hayektől tudjuk, hogy a nála gyakran előforduló „nagy társadalom” kifejezést ugyanabban az értelemben használta, mint Popper a „nyitott társadalmat” (Hayek 1976, 148).

Hayek szerint tehát a nyitott társadalom alapjául szolgáló eszmének az a lényege, hogy a társadalom minden tagja számára ugyanazok a szabályok legyenek érvényesek (Hayek 1976, 57). Mint írta, az igazságosság fogalma, ahogy jelenleg értjük – ami számára azt jelentette, hogy mindenkit ugyanazon szabályok alapján kell kezelnünk – csak fokozatosan alakult ki a zárt társadalomból a nyitottba való átmenet folyamatában, mielőtt a törvény előtt egyenlő és szabad egyének nyitott társadalmával kapcsolatos progresszív megközelítéssé vált. És azt is mondta, hogy éppen ez a nézet – ti. hogy az egyén cselekedeteit absztrakt törvények, nem pedig e cselekedetek konkrét eredményei alapján kell megítélni – teszi lehetővé a nyitott társadalmat (Hayek 1976, 39).

Tisztán látszik tehát, hogy Hayek szerint a nyitott társadalom olyan szabad egyénekből álló nagy társadalom, amelynek a tagjai egyenlők a törvény előtt abban az értelemben, hogy a törvény mindegyikükre egyformán vonatkozik. Az is világosnak tűnik, hogy szerinte a nyitott társadalom előfeltétele az az eszme, hogy a cselekedeteket univerzális szabályok és nem az eredményük alapján kell megítélni. Ez viszont megkülönbözteti őt attól, ahogyan Popper gondolkodott erről a kérdésről. Popper szerint az átmenetet a nyitott társadalomba az a felismerés jelenti, hogy szabadságunkban áll megváltoztatni az életünket meghatározó törvényeket, és az életünket meghatározó törvények működésének a konkrét eredményei alapján dönthetünk úgy, hogy megváltoztatjuk őket. Hayek ezzel szemben azt gondolta, hogy ugyanez akkor történik meg, amikor felismerjük, hogy mindegyikünkre az igazságos magatartásnak ugyanazok az univerzális törvényei vonatkoznak, amelyeket nem tudunk megváltoztatni, és nem is lenne helyes, ha megváltoztatnánk őket. Popper szerint a zárt társadalom végét az a felismerés jelenti, hogy az emberek megváltoztathatják a törvényeiket, Hayek viszont úgy vélte, hogy ugyanez akkor történik meg, amikor megváltozik a törvényeinkről alkotott felfogásunk – amikor absztrakt negatív törvényeket alkotunk, amelyek mindenkire egyformán érvényesek, nem pedig konkrét pozitív parancsok, amelyek csak bizonyos emberekre vonatkoznak. Miközben Popper úgy gondolta, hogy a társadalom szövete alakítja ki az illető társadalom államának törvényeit és intézményeit, Hayek a jelek szerint úgy vélte, hogy az állam törvényei és intézményei alakítják a társadalom szövetét.

Hayek, csakúgy, mint Popper, különbséget tett társadalom és állam között. Hayek azonban állam alatt „az egy területen és egy kormányzat alatt élő emberek szerveződését” értette – szemben Popperrel, aki kormányzati

intézményrendszeréről beszélt –, „társadalom” alatt pedig „spontán módon kialakult és önmagukat létrehozó emberi struktúrák sokaságát” értette. Szerinte az állam a fejlett társadalom kialakulásának szükséges előfeltétele (Hayek 1979, 140). Ám ez nem minden. Hayek úgy gondolta, hogy a demokrácia a szó igazi és eredeti értelmében a jog uralma alatt működő kormányzatot jelenti, a jog pedig, amelynek uralma alatt a kormányzat működik, nem más, mint az „igazságos magatartás szabályai”, az igazságos magatartás szabályait pedig a bírók és a törvényhozók *fellelik*, nem *létrehozzák*. És talán ez az a mozzanat, ami a leginkább megkülönbözteti a törvénnyel és a nyitott társadalommal kapcsolatos nézeteit Popperéitől.

A hayeki jog uralma

Popper szerint a nyitott társadalom azzal kezdődik, hogy világosan felismerjük a különbséget a *természeti törvények* és a *normatív törvények* között – és ugyanennyire világosan látjuk azt is, hogy az emberi társadalom normatív törvényei, szemben a természet törvényeivel, emberi döntések eredményei, függetlenül attól, hogy ezek a döntések tudatosan születtek meg vagy sem. Popper úgy gondolta, hogy a zárt társadalmak jellemzően elmosászik ezt a különbséget, ha egyáltalán felismerik,⁵¹ és a törvényeiket, normáikat, szokásaikat és társadalmi tabuikat természeti – ha ugyan nem isteni – törvényeknek tekintik, amelyeket kőbe véstek, és amelyeket nem lehet, vagy legalábbis nem helyes megváltoztatni. Úgy vélte továbbá, hogy a nyitott társadalmak ezzel szemben tudatában vannak, hogy törvényeik, normáik, szokásaik és társadalmi tabuik emberi konvenciók, amelyeket emberek alkottak, és újra is alkothatnak az emberi tapasztalás futóhomokján.

Popper különbségtétele a természeti és a normatív törvények között egy az egyben a tények és az értékek közötti különbségtételt jelenti. Lényegében arról van szó, hogy a „van” nem vezethető le a „kellene”, illetve fordítva, a „kellene” a „van” fogalmából. Popper értelmezésében a természeti törvények a természet változatlan szabályszerűségeit írják le. Ezek nem

megváltoztathatók, és az embernek nincs hatása rájuk. A megfogalmazásukra törekvő állítások pedig vagy igazak (ha a szabályszerűség igaz), vagy hamisak (ha nem). Ám ami ennél fontosabbnak tűnik, hogy nincs kivétel alóluk. Ha egy természeti törvénynek nevezett dologról kiderül, hogy bizonyos körülmények között nem igaz, az csupán annak a felismerését jelenti, hogy valójában nem természeti törvényről van szó. A normatív törvények ezzel szemben nem leírják, hanem *előírják* az emberi viselkedést. Azt írják le, hogy miként *kell* viselkednünk, nem pedig azt, hogy ténylegesen miként viselkedünk. Popper úgy vélte, hogy a normatív törvény lehet jó vagy rossz, helyes vagy nem, elfogadható vagy nem elfogadható. Viszont azt állította, hogy a törvények nem a tényeket írják le, ezért nem tekinthetjük őket igaznak vagy hamisnak. Az lehet tény, hogy egy adott társadalom betart bizonyos normatív törvényeket, ám maguk a törvények Popper szerint emberi konvenciók, amelyeket emberek találtak ki, akik meg is szeghetik ezeket. Sőt éppen azért léteznek, mert meg lehet szegni őket. Ha egy természeti törvényről azt mondjuk, hogy ilyen vagy olyan vonatkozásban sérül, akkor az – ismétlem – annyit jelent, hogy valójában nem természeti törvény. Annak viszont semmi értelme sincs, hogy olyan normatív törvényünk legyen, amelyet nem lehet megszegni. Vannak például olyan normatív törvényeink, amelyek előírják, hogy ne gyilkoljunk, hazudjunk, lopjunk, háljunk a szomszédunk feleségével, vagy hogy ne vegyük Isten nevét hiába a szánkra, de pontosan azért vannak ilyen törvényeink, mert gyakran éppen ezeket a dolgokat tesszük. Ezzel szemben nincs olyan normatív törvényünk, amely azt mondja nekünk, hogy együnk vagy vegyünk levegőt, azon egyszerű oknál fogva, hogy ha ezeket a törvényeket tartósan megszegnénk, nem maradnánk életben.

Itt azonban az a lényeg, hogy míg Popper szerint a demokrácia az a kormányzati forma, amely a legalkalmasabb a nyitott társadalom védelmére, mert olyan mechanizmusokkal rendelkezik, amelyek lehetővé teszik, hogy a törvényeinket és a vezetőinket erőszak és vérontás nélkül cserélhessük le, Hayek viszont úgy gondolta, hogy az igazi demokrácia lényegi előfeltétele, hogy a többség olyan törvényekkel összhangban irányítson, amelyeket nem változtathat meg.

Hayek elfogadta Popper különbségtételét a természeti és a normatív törvények között. A normatív törvényeket azonban inkább a természet, mint a nevelés, de egészen biztosan nem az emberi konvenciók eredményének tekintette. A 2. fejezetben láthattuk, hogy Hayek szerint a jog uralma azt jelenti, hogy „a kormányzatnak soha nem szabad kényszerí-

⁵¹ Popper a következőket írta: „Ez azoknak a samanikus szemléletű primitív törzsi vagy »zárt« társadalomnak az egyik jellegzetessége, amelyek a változatlan tabuk, törvények és közmegegyezések mágikus körében élnek, amelyeket éppoly végzetszerűeknek vélnek, mint a napfelkeltét, az évszakok körforgását vagy a természet más nyilvánvaló szabályszerűségeit. Annak a különbségnek az elméleti tisztázása pedig, amely a »természet« és a »társadalom« közt húzódik, csak akkor kezdődhetett el, amikor ez a mágikus szemléletű »zárt társadalom« ténylegesen felbomlott.” (Popper [1945a] 1999a, 57 – 2001, 66)

tenie az egyént, kivéve egy kihirdetett szabály érvényesítését”, és hogy ez „mindenfajta kormányzati hatalom számára korlátot jelent, ideértve a törvényhozást is” (Hayek [1960] 1990, 205). Láthattuk azt is, hogy Hayek hangsúlyozta azt a szerepet, amit a megfelelő törvényhozás játszik azoknak az „állandó jogi kereteknek” a meghatározásában, amelyek között az egyéni szabadság felvirágozhat, és azt is láthattuk, hogy a jog uralmának elve mögött nála az ökonomizmust kell keresni. Ám itt pusztán ez a tény, miszerint Hayek úgy vélte, hogy állandó jogi keretek szükségesek a demokrácia megfelelő működéséhez, már megmutatja, hogy az ő demokráciával és nyitott társadalommal kapcsolatos felfogása mennyire különbözik Popperétől.

Popper a zárt társadalomból a nyitottba való átmenetet az általa „*naiv monizmusnak*” nevezett fázisból a „*kritikai dualizmus*” fázisába történő átmenetként írja le; az első nem ismeri el a különbséget a természeti törvények és a normatív törvények között, míg a második igen (Popper [1945a] 1999a, 59–61 – 2001, 68–70). Úgy gondolta, hogy a zárt társadalmakban alighanem a *naiv naturalizmus* játszik vezető szerepet, amely szerint a normatív szabályszerűségek semmilyen módon nem változtathatók meg, illetve a *naiv konvencionalizmus*, amely szerint az ilyen törvények teljes mértékben az istenek vagy istenekhez hasonló emberek akarától függenek. Úgy látta azonban, hogy e két felfogás egyaránt naiv. A társadalmunkat irányító normatív törvények nem istenek vagy istenekhez hasonló emberek akarata által kovácsolt konvenciók, hanem olyanok, amelyeket mi magunk alkottunk, és meg is változtathatunk. Ám Popper szerint függetlenül attól, hogy a zárt társadalomban a naiv naturalizmus vagy a naiv konvencionalizmus uralkodik, az ilyen társadalom átalakulása nyitott társadalommá azonnal megtörténik, amint a társadalom tagjai felismerik, hogy szabadon megváltoztathatják a törvényeket, amelyek az életüket szabályozzák.

Hayek ezzel szemben élesen bírálta azt a felfogást, amely szerint normatív törvényeinket a konvenciók alakítanák. A természeti törvényekkel kapcsolatos elméletnek azt a verzióját védelmezte, amely az igazságos magatartás szabályait olyan törvényekként írja le, amelyeket a törvényhozók és a bírók *fellelnek*, nem pedig olyanoknak, amelyeket megalkotnak (Hayek 1973). Az igazságos magatartás szabályait nem tekintette magától értetődőnek abban az értelemben, hogy mindannyian pontosan meg tudnánk mondani, mik ezek, honnan erednek, mi az elméleti megalapozásuk, vagy miért fontosak. Ám egyértelműnek tartotta, hogy az, hogy mi törvény, illetve mi nem, megelőzi a törvényhozást és a törvényhozókat. Elismerte

annak a lehetőségét, hogy a bírók vagy a törvényhozók megváltoztathatják a nézeteiket arról, hogy ténylegesen mik az igazságos magatartás szabályai, de álláspontja szerint ezt csak akkor jogos megtenniük, ha inkonzisztenciát fedeznek fel közöttük, és csak akkor, ha az általuk javasolt változtatások úgy igyekeznek kiküszöbölni az ilyen inkonzisztenciákat, hogy meghatározzák, melyik normatív törvénynek van elsőbbsége a másik előtt. Ez nézetem szerint azt jelenti, hogy Hayek úgy vélte: az igazságos magatartás törvényeinek a változása nem annyira maguknak a törvényeknek, mint inkább a mi velük kapcsolatos felfogásunknak a változását jelenti. Más szavakkal annak elismerését, hogy a korábbiakban tévedtünk abban a vonatkozásban, hogy mik az igazságos magatartás törvényei, illetve a mi-benlétükre adott magyarázatunkban.

Úgy vélem, ezek a különbségek a normatív törvények természetét illetően – mármint hogy konvenciók által létrehozott törvényekről vagy természeti törvényekről van-e szó – a változáshoz való nagyon különböző viszonyulásra utalnak. Úgy vélem továbbá, hogy ezek a különböző attitűdök nagyjából egybeesnek azzal, amit legalábbis Popper különbözőségnek tekintett abban a vonatkozásban, hogy a zárt és a nyitott társadalom miként igyekszik megbirkózni a változással. És szerintem egybeesnek azzal a nagyfokú különbséggel is, ami Popper és Hayek megközelítését jellemzi azt a kérdést illetően, hogy a demokratikus állam miként részesítheti védelemben a nyitott társadalmat és a szabadságot.

Popper nem gondolta, hogy a demokrácia szükséges vagy elégséges lenne a nyitott társadalom számára. Egyetértett Hayekkel abban, hogy a demokrácia lehet totalitárius. És nekem személyesen példákat sorolt fel arra, amikor egy nyitott társadalom nem demokrácia.⁵² Mindazonáltal úgy gondolta, hogy a demokrácia az a kormányzati forma, amely a leginkább alkalmas arra, hogy védelemben részesítse a szabad és nyitott társadalmat, ami – készséggel megengedem – nem igazán nagy különbségtétel, ha felidézünk, hogy azt is gondolta, hogy csak a demokrácia és a zsarnokság tekinthető a két fő létező kormányzati formának. Hayek, úgy tűnik, egyetértett Popperrel abban, hogy a demokrácia – ha megfelelőképpen alakítják ki – az a kormányzati forma, amely a leginkább alkalmas a szabad és nyitott társadalom megvédésére. Ám egyszersmind nagyon specifikus gazdasági, politikai és jogi feltételeket szabott meg azt illetően, hogy miként kell a demokráciát megfelelőképpen kialakítani.

⁵² Ferenc József Bécse és Rudolf Prágája két példa erre.

Popper szerint a demokrácia úgy védheti a nyitott társadalmat, ha olyan kormányzati intézményi mechanizmusokat állít elő, amelyek lehetővé teszik, hogy az irányítottak leválthassák az irányítókat; nem csupán a választott tisztségviselőket, de a törvényeket is, amelyek az életüket szabályozzák, valamint a kormányzati intézményeket és az intézményi mechanizmusokat is – erőszakos forradalom nélkül. Hayek viszont úgy vélte, hogy a demokrácia akkor tudja megvédeni a nyitott társadalmat, ha olyan állandó jogi keretekbe foglalja, amelyek a klasszikus liberalizmus elveire épülnek, és hogy a demokrácia ilyen állandó, a klasszikus liberalizmus elveire épülő jogi keretekbe foglalása őrzi meg az egyéni szabadságot oly módon, hogy nem teszi lehetővé az emberek és az általuk választott demokratikus törvényhozási képviselők számára, hogy ezt az állandó jogi keretet úgy változtassák meg, hogy az bármi módon szocializmushoz vezessen.

Szerintem ez jól mutatja azt az éles kontrasztot, ami Popper és Hayek gondolkodása között fellelhető abban a vonatkozásban, hogy a demokrácia miként védheti meg a szabad és nyitott társadalmat. Popper úgy vélte, hogy a demokrácia úgy képes megvédeni a szabad és nyitott társadalmat, ha lehetővé teszi a számára, hogy a törvényeit békés úton változtassa meg. Hayek viszont úgy vélte, hogy a megfelelőképpen kialakított demokrácia azzal tudja megvédeni és fenntartani a nyitott társadalmat, ha nem engedi meg a számára, hogy a törvényeit bármilyen alapvető módon megváltoztassa, és hogy nem érdemes az olyan demokráciával vesződni, amely lehetővé teszi a társadalom számára, hogy a törvényeit alapvető módon megváltoztassa. Popper számára tehát az volt lényeges, hogy a demokrácia olyan intézményi mechanizmusokat hozzon létre, amelyek lehetővé teszik a társadalom számára, hogy erőszak és vérontás nélkül lecserélje a vezetőit és a törvényeit, míg Hayek számára az volt fontos, hogy olyan vezetők és törvények legyenek, akik, illetve amelyek megakadályozzák, hogy ilyen változásokra egyáltalán sor kerüljön. Ez pedig, ha felidézzük *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyv tartalmát, azt jelenti, hogy Popper Hayeket a nyitott társadalom ellenségének kellett volna, hogy tekintse.

És ez elvezet a demokrácia paradoxonához.

A demokrácia paradoxona

A demokrácia paradoxona rámutat arra, hogy magában abban az eszmében van hiba, hogy a demokrácia a többség uralma. Mert mi történik, ha a többség egy demokratikus államban úgy dönt, hogy felszámolja a saját demokráciáját, és egy diktátort juttat hatalomra? Másképpen szólva mi van akkor, ha az emberek akarata az, hogy egy diktátor irányítsa őket? Ha az emberek a maguk szabadságában úgy döntenek, hogy lemondanak a szabadságukról?

Ezek nem egyszerűen absztrakt vagy tudományos természetű felvetések. A többség ugyanis egy demokratikus államban dönthet úgy, hogy felszámolja a saját demokráciáját és a saját szabadságát – például úgy, hogy a vezetőit életre szólóan választja meg –, és a helyzet az, hogy néhány múltbeli esetben a demokratikus többség valóban így járt el. Meglehet, hogy az ilyen államok „népe” nem feltétlenül átgondoltan tette, amit megtett. Az adott pillanatban talán azt gondolták, hogy megtalálták a legjobb vagy a legbölcsebb, netán a legerényesebb vezetőt az összes közül, és ha már megtalálták a legjobb vagy a legbölcsebb, netán a legerényesebb vezetőt, „rátehetnek egy lapáttal”, és életre szólóan megválasztják őket. Ám az ilyen utópikus gondolkodás nem mindig úgy sül el, ahogy kitervelték. És ez természetesen csak annyit jelent, mint azt a nem dogmatikus demokraták már az első pillanattól kezdve tudtak, hogy „a nép” és „a népakarat” nem mindig bölcs, erényes vagy jó.

Popper szerint a demokrácia paradoxonának a lényege, hogy logikailag tarthatatlan helyzetbe hozza azokat, akik úgy vélik, hogy a demokrácia a többség uralmát jelenti, és – folyamatában nézve – azt bizonyítja, hogy logikai hibában szenved a demokráciát a többség uralmával azonosító felfogás. A többség uralma ugyanis arról szól, hogy mindenféle szabályt el kell utasítanunk, amit nem a többség hozott. Ám a többség uralma azt is jelenti, hogy bármiféle olyan döntést el kell fogadnunk, amit a többség hozott. Ez a paradoxon lényege. Ha ugyanis a többség úgy dönt, hogy a mai naptól kezdve a többség helyett egy zsarnok uralkodjon, akkor a *többség uralmaként felfogott* demokrácia hívei két tűz közé szorúlnak. Ha ugyanis konzisztensek akarnak maradni, egyszerűen nem tehetik meg, hogy mindenféle szabályt elutasítsanak, amit nem a többség hozott, ugyanakkor pedig elfogadjanak bármiféle olyan döntést, amit a többség hoz meg.

Azzal, hogy elfogadják a többség döntését, hogy egy zsarnok irányítson, a többség uralmaként felfogott demokrácia hívei megsértik azt az elvet,

amely szerint el kell utasítaniuk bármiféle szabályt, amit nem a többség hoz. Azzal viszont, hogy elutasítják a többség döntését, hogy egy zsarnok irányítson, megsértik azt az elvet, hogy el kell fogadniuk bármiféle olyan döntést, amelyet a többség hoz. Popper szerint ez a paradoxon arra mutat rá, hogy valami baj van a többség uralmaként felfogott demokrácia eszméjével – ami viszont azt jelenti, hogy el kell vetnünk ezt az eszmét, ha meg akarjuk őrizni a saját demokráciaelméletünk belső konzisztenciáját. De azt is gondolta, hogy könnyen elkerülhetjük ezt a paradoxont azzal, ha egyszerűen elvetjük azt a felfogást, amely a demokráciát a többség uralmával azonosítja, és mint azt ő is tette, kezdünk úgy tekinteni rá, mint a társadalmat a zsarnokságtól és a diktatúrától megvédeni hivatott kormányzati formára.

A demokrácia paradoxona azt bizonyítja Popper szerint, hogy a demokráciaelmélet nem a többség uralmának az elvére épül, és nem is tekinti azt előfeltételének; hogy az a felfogás, amely szerint a demokrácia egyenlő a többség uralmával, csak ellentmondáshoz vezet, és hogy az olyan intézmények, mint a képviselői kormányzás és az általános választások nem jelentik magát a demokráciát, csupán kipróbált és meglehetősen sikeres intézményi biztosítékok a zsarnokság és a diktatúra elleni védekezéshez. Popper úgy vélte, hogy a demokratikus ellenőrzés gyakorlásának ilyen biztosítékait és módszereit mindig lehet finomítani és tökéletesíteni, és hogy annak, akinek a demokrácia nem a többség uralmát, hanem a zsarnokság és a diktatúra elkerülését jelenti, a demokratikus választás eredményét nem feltétlenül kell mérvadó döntésnek tekintenie azt illetően, hogy mi helyes és mi nem, olyasmin pedig végképp nem, amit nem lehet megváltoztatni. Szerinte azok, akik így értelmezik a demokráciát, adott esetben elfogadják a többség által meghozott döntést – még akkor is, ha rossznak vagy igazságtalannak tartják –, megakadályozandó, hogy a demokrácia zsarnokságba süllyedjen. De azt is gondolta, hogy ezeknek az embereknek szabadságukban áll, hogy mindent megtegyenek annak érdekében, hogy demokratikus eszközökkel megváltoztassák ezeket a döntéseket. És azt is gondolta, hogy ha a többség egy napon megszavazza magának a demokráciának a megsemmisítését azzal, hogy egy zsarnokot juttat hatalomra, az nem azért lesz, mert a demokrácia belső inkonzisztenciában szenved, hanem azért, mert egyszerűen nincs hibátlan vagy biztos eljárás a demokrácia megvédésére (Popper [1945a] 1999a, 125 – 2001, 128).

Láthattuk, hogy Popper és Hayek egyetértett abban, hogy a demokrácia nem önmagáért való cél, hanem eszköz a szabad és nyitott társadalom megővésére. Azt is láttuk, hogy egyetértettek abban, hogy a demokrácia

legfőbb erénye abban áll, hogy vannak olyan intézményei, amelyek lehetővé teszik a társadalom számára a kormányuk és a vezetőik leváltását forradalom, erőszak és vérontás nélkül. Ezek fontos egyetértések a demokráciát illetően, és remélem, eddig a pontig semmi olyat nem állítottam, ami bárki figyelmét elterelné ezekről. Mindazonáltal Hayek a demokráciát a többség uralmának tekintette, Popper viszont úgy vélte, hogy ha a demokráciát a többség uralmaként fogjuk fel, az nem csupán paradoxonhoz, de kiábrándultsághoz és illúzióvesztéshez is vezet, s így akár még ahhoz is, hogy az emberek elfogadják a zsarnokságot, amikor rájönnek arra, hogy a többség uralma javarészt mítosz. Így aztán miközben vannak lényeges hasonlóságok Popper és Hayek demokráciafelfogásában, fontos különbségek is vannak, olyannyira, hogy az ember néha azt gondolhatja, hogy egészen más dolgokról beszéltek, és egészen más kérdések foglalkoztatták őket.

Hasonló megjegyzéseket tehetünk abban a vonatkozásban, ahogyan Popper és Hayek a jog uralmával foglalkozik. Mind a ketten úgy gondolták, hogy a jog uralma nem egyenlő a szabadsággal, de olyan intézmény, amely segíthet megvédeni azt. Hayek azonban úgy vélte, hogy az egyéni szabadság és a jog uralma azoktól az állandó jogi keretektől függ, amelyek között az egyén a magatartását úgy választhatja meg, hogy közben maradéktalanul tisztában van annak jogkövetkezményeivel. Popper szerint viszont e két dolog azon múlik, hogy a társadalom tagjai mennyire képesek békés úton megváltoztatni társadalmuk törvényeit. Hayek úgy gondolta, hogy a demokráciát irányító állandó jogi keretek olyan természetű törvények, amelyeket a bírók és a törvényhozók fellelnek, szemben a normatív törvényekkel, amelyeket meghoznak. Popper pedig úgy vélte, hogy az összes normatív törvény emberi konvenció, amelyet emberek írtak, és át is írhatnak – és jórészt az adja a nyitott társadalom és a demokrácia lényegét, hogy át is írhatjuk őket, ha már nem szolgálják a céljainkat. És szerintem ez azt jelenti, hogy Poppert jobban foglalkoztatta az emberi szabadság mint olyan megővése, míg Hayeket inkább az egyéni szabadság megővése érdekelte, ahogy azt a klasszikus liberalizmus keretei meghatározzák.

Poppernek és Hayeknek a piaccal kapcsolatos nézetei megerősíteni látszanak ezt az álláspontot.

A 2. fejezetben például láthattuk, hogy Popper és Hayek egyetértettek abban, hogy a szabadpiac termelékenyebb és hatékonyabb, mint a tervgazdaság, de különböztek abban a vonatkozásban, hogy vajon a piacot elsődlegesen azért kell értékelnünk, mert termelékeny és hatékony,

vagy azért, mert segít megóvni a szabad és nyitott társadalmat. Láttuk azt is, hogy Popper szerint politikai értelemben a szabadság a legfontosabb dolog, míg Hayek számára, úgy tűnik, a jólét fontosabb. Láthattuk, hogy Hayek a zsarnokság elleni érvelését végső soron gazdasági megfontolásokra alapozta, míg Popper úgy gondolta, hogy ez nem helyes. Láthattuk, hogy Popper a Hayeknek írt leveleiben egyértelműen kritikus hangot ütött meg a 19. század korlátlan *laissez faire* kapitalizmusának a védelmezőivel szemben, akik a szabadság elvére hivatkozva vetették el a munkapiaci szabályozást, és védelmezték a munkások kényszerítését. És azt is láthattuk, hogy cinikusnak és álszentnek tekintette azt a jelszavukat, amely szerint „a verseny mindenki számára egyenlő és szabad”, azzal az érveléssel együtt, mely szerint mindenkinek joga van arra, hogy bármilyen szerződéses kapcsolatot létesítsen, amit az érdekeivel összhangban állónak gondol (Popper [1945b] 1999b, 122 – 2001, 304).

Ezek nem egyszerűen azokat az eszközöket érintő különbségek, amelyeket a nyitott társadalom és a demokratikus kormányzat felhasználhat a céljai elérése érdekében. Ellenkezőleg, ezek a különbségek a nyitott társadalom és a demokratikus kormányzat által elérni szándékozott végső célokról szólnak.

Korábban láthattuk, hogy Hayek szembeállította a dogmatikus demokráciát a klasszikus liberális hagyománnyal, illetve a dogmatikus demokráciát a liberálissal. A magam részéről ezt illetően, inkább Popper nyomdokában haladva, szívesebben állítanám szembe a dogmatikus demokráciát a kritikus demokráciával és a dogmatikus demokráciát a kritikus demokráciával – aki fogékony cselekedeteink lehetséges nem szándékolt következményei iránt –, már csak azért is, hogy feltehessem a kérdést: vajon a liberális demokráta dogmatikus-e, és ha igen, milyen mértékben?

Hayek nyilvánvalóan fogékony cselekedeteink nem szándékolt és nem kívánatos következményei iránt. Mindazonáltal a demokráciával kapcsolatos reményeit egy olyan jog uralma alatt működő kormányzatba helyezi, amelyet sem ez a kormányzat, sem pedig más nem változtathat meg. És szerintem ezáltal a zsarnoksággal kacérkodik. Hayek a demokráciát a többség uralmaként fogja fel, de hangsúlyozza, hogy az igazi demokrácia a *jog uralmának alávetett* többségi uralom. Sok minden szól a demokráciának e dimenziója mellett, ám Hayek szerint ezt úgy kell értelmezni, hogy a mindenkori többség akarata és hatalmát mindig is korlátozniuk kell azoknak a törvényeknek, amelyeket egy másik, korábbi többség fektetett le vagy „lelt fel”. És itt az a kérdés, ahogy mindig is az lesz, hogy

egy korábbi többség akarata és az általa hozott szabály miért élvezne elsőbbséget a mindenkori többség akaratával és szabályával szemben. Nem lehetséges-e ugyanis, hogy a jog uralmának ilyesfajta értelmezése szintén a többség zsarnokságához vezethet – jóllehet egy más és korábbi többség zsarnokságához, amely a saját diktátumai túszerként tart fogva bennünket annak ellenére, hogy immáron nem értünk egyet vele? Nem arról van-e szó, hogy a többség uralma alapján legitim irányításra benyújtott egyik igény versenyez egy másikkal? És nem lesz-e örökké vita abból, hogy végül is melyik többség irányítson? Ám ettől teljesen eltekintve az a gondolat, mely szerint a jog uralma alatt működő kormányzatot állandó jogi kereteknek kell korlátozniuk, szemben áll a demokrácia egy másik jól ismert dimenziójával, nevezetesen az önmagunk kormányzásához való joggal, aminek minden bizonnyal része az a jog is, hogy megváltoztathassuk a törvényeinket, ha és amennyiben arra a következtetésre jutunk, hogy immáron nem szolgálják a szükségleteinket és a céljainkat. Hayek itt a zsarnoksággal kacérkodik azáltal, hogy korlátozná a jogunkat önmagunk kormányzására és arra, hogy megváltoztathassuk a törvényeinket. Az ő rendszerében ugyanis a demokratikus államokban élő emberek végső soron olyan törvények mellett élnek az életüket, amelyek létrehozásában, „fellelésében” semmilyen szerepük nincs, ahogy azok kiválasztásában sem, akiknek lenne ilyen szerepe. Ami engem illet, nemigen tudok elképzelni olyan szituációt, magát az erőszakot és a vérontást leszámítva, amelyik alkalmasabb lenne forradalom kiváltására azok körében, akik elnyomva érzik magukat a törvényi keretekben, amelyek között élnek.

És mi a helyzet a szabadsággal?

Hayek ezt írta: „Bár maga a demokrácia nem szabadság (kivéve a meghatározatlan sokaság, »a nép« többsége számára), de egyike a szabadság legfontosabb védőbástyáinak.” (Hayek 1979, 39) És bár abban természetesen egyetértek Hayekkel, hogy a demokrácia önmagában nem a szabadság, mindenesetre meglepett, amikor ezeket a sorokat olvastam.

Maga a demokrácia nem szabadság, *kivéve a meghatározatlan sokaság, »a nép« többsége számára.*

Meglehet, Hayek ez alatt azt érti, hogy „a meghatározatlan sokaság, »a nép« többsége” valójában nem is létezik. Vagy talán azt, hogy az emberek többségének a szabadsága nem is igazi szabadság. Szerintem azonban világos, vagy világos kell, hogy legyen: Hayek esetleg valami egészen másra gondolt, nevezetesen arra, hogy a meghatározatlan sokaság, „a nép” többségének a szabadsága nem igazán számít.

Hayek azt állítja, hogy a „demokrácia” eredetileg nem volt több, mint kényelmes eljárás a politikai döntések meghozatalára, illetve nem mond nekünk semmit arról, hogy a kormányzatnak milyen célokkal kellene rendelkeznie (Hayek 1979, 98). E szerint egy dolog volt a demokrácia, és más dolog a liberalizmus. Ám annak okaként, hogy egyre több és több gondolkodó ember veszíti el lassan a hitét abban, amit egykor a demokrácia inspiráló eszményének tekintettek, azt a magyarázatot adja, hogy a demokrácia eltért egykori liberális eszményeitől (Hayek 1979, 98). Szerinte a történelem folyamán még soha nem kellett a kormányzatnak ennyi speciális érdekcsoport igényét kielégítenie. Popper felismerte, hogy nincs olyan, hogy közjó vagy *vox populi*, illetve hogy minden érdek végső soron speciális érdek. A demokrácia az ő számára az egymással versengő speciális érdekek kiegyensúlyozását jelentette úgy, hogy egyik se kerekedhessen zsarnoki módon a többi fölé. Hayeket azonban, úgy tűnik, leginkább az ő saját speciális érdekének a védelme érdekelte. Számára a klasszikus liberalizmus és a jog uralma alatt működő kormányzat védelme volt fontos; vagy pontosabban a jog uralmának a klasszikus liberális felfogása, ahogy ő értelmezte, valamint az ahhoz szükséges eszközök, hogy a kormányzat és a többség az ő értelmezése szerinti jog uralma alatt működjön. Nyilvánvalóan ellenezte az egalitarizmus értelmében vett demokráciát, ám a jelek szerint megfeledezett arról, hogy a demokráciához *önmagunk* kormányzása is hozzátartozik – hogy a demokráciától elvárjuk, hogy a nép kormányzata, a nép által és a nép érdekében létrejött kormányzat legyen. Az ilyen demokrácia védi meg azt a bizonyos meghatározatlan sokaságot, „a nép” többségét. Ez az az eszme, amiért sok ember harcolt és az életét adta. És ilyen védelem híján Hayek javaslatai a törvényhozás átalakítására és annak megváltoztatására, ahogyan a tagjait megválasztjuk, könnyen a jognak és végső soron magának a liberalizmusnak a zsarnokságát hozhatja el.

A liberalizmus zsarnoksága

Hayek szerint a jelenkori demokrácia működését – legalábbis ahogy mi megismertük – eltorzítja, hogy a törvényhozók újraválasztásuk biztosítása érdekében szükségét érzik annak, hogy a választóik kedvét lessék. Úgy vélte, hogy napjainkban egyedül az „ügynevezett” törvényhozók hatalmát nem fogja vissza, nem korlátozza semmi, nem köti semmilyen törvény, és hogy a hatalom megőrzésének vágyából fakadó politikai kényszerek

vezérlik őket; hogy ez a demokrácia önpusztító, mert olyan feladatokat ró a kormányzatra, amelyek vonatkozásában nincs és nem is lehet konszenzusos többségi vélemény; és hogy ezért korlátozni kell a törvényhozók hatalmát, hogy meg lehessen védeni a demokráciát saját magával szemben (Hayek 1979, 150).

Ez utóbbi gondolat sokak fülének túlságosan is úgy hangozhat, mint ha azt mondanánk, hogy el kell pusztítanunk a demokráciát azért, hogy megmenthessük. Ám Hayek szerint a probléma abban van, ahogyan a demokrácia eltért eredeti és igazi jelentésétől, és különösen abban, ahogyan a választási rendszerünket kialakítottuk, ami ellentétes magának a demokráciának a valódi természetével. És ezt a problémát úgy lehet megoldani, ha megreformáljuk a törvényhozást, közelebbről, a képviselőinket tizenöt éves időszakra választjuk, az újraválasztás lehetőségének kizárásával. Hayek ily módon olyan választási rendszert javasolt, amely biztosítaná, hogy a képviselőket a saját korcsoportjuk tagjai – akik életükben egyetlen alkalommal, 45 éves korukban választhatnának – gyakorlatilag élethossziglan választanak meg (Hayek 1978b, 160–161).

Hayek a választási rendszer megreformálására vonatkozó saját javaslatát „utópikusnak” nevezte, és valóban van legalább két utópikus vonása, amelyek élesen megkülönböztetik ezt attól a kritikusabb szemlélettől, amellyel Popper vizsgálta a demokráciát. Az első az, hogy ez a „Ki irányítson?” kérdés megválaszolására tett kísérlet. Első pillantásra ez talán nem tűnik annyira nyilvánvalónak, hiszen Hayek a javaslatát kísérletnek szánja annak a problémának a megoldására, hogy a képviselők az újraválasztásuk biztosítása érdekében a választóik kedvét lesik. A reformmal az volt a célja, hogy a kormányzatot a jog uralma alá helyezze részben azért, hogy az „igazságos magatartás” általános törvényeit az állandó jogi keretek szintjére emeli, részben pedig azért, hogy a gyűlés megválasztott tagjait soha többé ne lehessen újraválasztani, s így nem kell a választóik kedvét lesniük az újraválasztásukat biztosítandó. Igaz, Hayek másutt megemlíti, hogy a demokráciában nem a leghölcsőbbek és legtájékozottabbak kerülnek hatalomra, és a demokráciát nem azért kell előnyben részesítenünk, mert ezt biztosítaná a számunkra (Hayek [1960] 1990, 108–109). Ám az általa javasolt választási reform még közelítőleg sem oldaná meg a problémát, ha Hayek nem tételne fel, hogy a választók 45 éves korukban a saját korcsoportjukból kikerülő jelöltekre csupán egyetlen alkalommal szavazva a többi lehetséges forgatókönyvhöz képest nagyobb valószínűséggel választják a legjobb és leghölcsőbb vezetőket. Márpedig Hayek kifejezetten ezt állította,

mondván, az emberek valószínűleg tudják, hogy a saját korcsoportjukban ki a legalkalmasabb a vezetésre, illetve hogy az emberek 45 éves korukban elég tapasztaltak és érettek ahhoz, hogy ilyen döntéseket meghozzanak (Hayek 1979, 111–119) (Hayek 1978b, 159–162).⁵³

Ez az aggályos igyekezet a legjobb vezetők felkutatására első pillantásra ártalmatlannak, sőt akár kedvezőnek is tűnhet, ám közvetlenül elvezet Hayek javaslatának második utópikus vonásához, amely adott esetben sokkal veszélyesebb lehet. Ha ugyanis olyan választási rendszert tudunk kialakítani, amely lehetővé teszi számunkra, hogy kiválasszuk a legjobb és legbölcsebb vezetőket, akkor nincs miért azzal foglalkoznunk, hogy miképpen szabaduljunk meg tőlük, ha a dolgok rosszra fordulnak. Mert még ha valami rosszra is fordul, nem valószínű, hogy úgy akarnánk megjavítani, hogy a korábbiakat elküldve új vezetők után nézünk, hiszen minden okunk megvan annak feltételezésére, hogy már korábban is a legjobbkat választottuk. És bár Hayek megengedi annak a lehetőségét, hogy a törvényhozó testület valamely tagját lecseréljék súlyos törvénytörés vagy kötelességszegés okán (Hayek 1979, 114), a javaslata, amennyire meg tudom ítélni, nem tartalmaz intézményi megoldást erre nézve, illetve más okról sem beszél, amely alapján az illetőt el lehetne bocsátani a pozíciójából. Ellenkezőleg, javaslatának éppen az a lényege, hogy a törvényhozó testület tagjainak ne kelljen az újráválasztásukért indulni.

De mi történik akkor, ha annak a bizonyos meghatározatlan sokaságnak, „a népnek” a túlnyomó többsége erőteljesen rosszalja azokat a törvényeket, amelyeket a törvényhozó gyűlés meghozott?

Popper úgy vélte, hogy „örültség” lenne politikai erőfeszítéseinket arra a halvány reményre alapozni, hogy sikerül igazán kiváló vagy akár csak igazán hozzáértő vezetőket választanunk. Szerinte elvértve fordul csak elő, hogy a vezetőink morális vagy intellektuális értelemben jobbak lennének az átlagnál. Épp ellenkezőleg, úgy gondolta, hogy gyakran az átlag alatt maradnak mind intellektuális, mind pedig morális értelemben, így aztán a megszerzett hatalom könnyen megronthatja őket. Ezért azt tanácsolta, hogy bár természetesen mindig minden tőlünk telhetőt meg kell tennünk, hogy megtaláljuk a legjobb vezetőket, de mindig fel kell készülnünk arra is,

⁵³ Nehéz azonban figyelmen kívül hagyni azt a lehetőséget, hogy amennyiben a törvényhozó gyűlésnek csak 45 éves vagy annál idősebb tagjai lehetnek, úgy ez valószínűleg olyan összetételű gyűlést eredményez, amely az igazságos magatartás tekintetében sokkal kevésbé hajlamos a szocializmus felé mutató szabályok megalkotására. Mindenesetre a régi vicc a következőképpen szól: „Mutass nekem egy 25 éveset, aki nem szocialista, én pedig mutatok neked egyet, akinek nincs szíve. Ám mutass nekem egy 45 éveset, aki még mindig szocialista, én pedig mutatok neked egyet, akinek nincs esze.”

hogy a legrosszabbakat kapjuk meg (Popper [1945a] 1999a, 122–123 – 2001, 339). A választópolgárok Hayek rendszerében életükben csupán egyetlenegyszer szavazhatnak a képviselőikre, ami azt jelenti, hogy hivatalba szavazhatják, de a hivatalból már nem szavazhatják ki őket. Ez azt jelenti, hogy a választópolgárok nem gyakorolhatnak demokratikus ellenőrzést a törvények felett, amelyeket az általuk megválasztott képviselők dolgoznak ki. Ez pedig azt jelenti, hogy az egyetlen út az utóbbiak eltávolítására a hivatalukból a törvények nem megfelelő tartalma okán minden bizonnyal az erőszakon és a vérontáson át vezet. Popper azonban, ismétlem, úgy gondolta, hogy a demokratikus államokat a zsarnokságoktól az különbözteti meg, hogy az előbbiek rendelkeznek olyan intézményrendszerrel, amely lehetővé teszi a vezetettek számára, hogy erőszak és vérontás nélkül szabaduljanak meg a vezetőiktől. Ez pedig azt jelenti, hogy Hayek javaslata, egyéb olyan intézményi rendszerek híján, amelyek lehetővé tennék számunkra, hogy megszabaduljunk a törvényhozás tagjaitól az általuk elfogadott törvények okán – és nekem úgy tűnik, Hayek nem tett javaslatot ilyenre –, a demokráciát olyan rendszerre alakíthatná át, amelyet Popper zsarnokságnak tekintene.

Hayek javaslatának vannak más következményei is, amelyek felidézhetik a zsarnokságot. Ha például a választópolgárok egyszer és csakis egyszer választhatják meg a képviselőiket, és ezt 45 éves korukban tehetik meg, illetve a jelöltek maguk is 45 évesek, és 15 éven keresztül tölthetik be a tiszttségüket, akkor úgy tűnik, ebből az következik, hogy a szavazóknak felnőtt életük legnagyobb részében demokratikus képviselő nélkül kell a törvények hatálya alatt élniük. Már maga a képviselői demokrácia is épp eléggé megnehezíti a szavazók számára, hogy úgy érezzék, érdemi ráhatásuk van azon törvények elfogadására, amelyek mellett az életüket leélik. Márpedig annak tudata, hogy olyan kormányzati rendszerben élnek, amelyben be- és kiszavazhatják a döntéshozókat, komoly lehetőségeket biztosít az erőszak és a vérontás elkerülésére, ha történetesen a választók nem értenek egyet a meghozott döntésekkel vagy törvényekkel. Hayek javaslata szerint viszont egyetlen 45 évesnél fiatalabb vagy 60 évesnél idősebb felnőtt sem szavazhatna a képviselőjelöltjére a törvényhozásban, illetve nem lenne a törvényhozásnak olyan tagja, akire szavazott volna.

Hayek szerint az „igazi demokrácia” a jog uralma alá helyezett kormányzatot jelent. Azt is gondolta, hogy az emberek reményeivel ellentétben a demokráciáról nem bizonyosodott be, hogy képes lenne védelmet nyújtani a zsarnoksággal és az elnyomással szemben (Hayek 1978b, 152). Ám ő is

nyilvánvalóan úgy gondolta, hogy a demokrácia szemben áll és szemben is kell, hogy álljon a zsarnoksággal és a diktatúrával. És nyilvánvalóan igyekezett jobbitani rajta, hogy megfeleljen a jog uralma alatt működő kormányzat ideáljának. De Hayek, úgy tűnik, túlságosan gyakran figyelmen kívül hagyta, ha ugyan nem ellenezte a demokrácia néhány más dimenzióját. Ahogy már említettem, megfelelkezni látszik arról az eszméről, hogy a demokrácia a nép kormányzata, a nép által és a nép érdekében létrejött kormányzat. Ám sokan a „demokratikus” kifejezéssel olyan kormányzatra – sőt társadalomra – utalnak, amely egalitárius. És bár a demokratikus egalitarizmust nem kell az anyagi értelemben vett egalitarizmussal azonosítanunk, nem hagyható figyelmen kívül az az érv, hogy az emberek a valós világban nem lehetnek egyenlők a törvény előtt, vagy nem lehetnek azonosak az esélyeik, ha az anyagi lehetőségeik nagyon egyenlőtlenek.

Korábban már láthattuk, hogy Hayek egyetértett Popperrel abban, hogy a demokráciát a zsarnokságtól az olyan intézményi eszközöknek a megléte különbözteti meg, amelyek lehetővé teszik az emberek számára, hogy leváltsák a kormányukat. Sőt Hayek *ugyanabban a kontextusban*, amelyben megtette a javaslatait a törvényhozó gyűlés és a képviselőválasztási eljárás átalakítására, azt írja, hogy a demokrácia felbecsülhetetlen értékű, ha olyan konvenciónak tekintjük, amely lehetővé teszi bármely többség számára, hogy megszabaduljon a kormánytól, amely ellenére van; hogy ez a demokrácia egyetlen, igazi, eredeti értelme; és hogy az ilyen demokráciáért érdemes harcolni (Hayek 1978b, 152). Ezek erős szavak, és én azt hiszem, Hayek komolyan gondolta őket, amikor ezt írta. Ám a jelek szerint nem ismerte fel, hogy a többségnek az ő javaslata szerint semmilyen módja nem lenne egy már megválasztott képviselő lecserélésére, illetve hogy ha az emberek életükben egyszer és csakis egyszer választhatják meg a képviselőjüket, az könnyen azzal járhat, hogy nem cserélhetik le a nekik nem tetsző kormányt. Azt természetesen felismerte, hogy ha a demokráciát állandó jogi keretekre alapozzuk, akkor a többség nem változtathatja meg azokat a törvényeket, amelyeken az múlik, hogy milyen más törvényeket lehet vagy nem lehet elfogadni – s amelyek természetesen a legfontosabb törvények. Végül is pontosan ezért javasolta ezt, és szerinte ez a módja annak, hogy a demokrácia megvédelmezhesse a nyitott társadalmat. Ám minden jel szerint nem ismerte fel, hogy sok ember szemében az ilyen állandó jogi keretek épp azoknak a szabadságjogoknak a megsértését jelentik, amelyeket ők védeni próbálnak.

Az a szép a törvényekben – legyenek azok természeti törvények, amelyek a világmindenségben előforduló szabályszerűségeket írják le, vagy

normatív törvények, amelyek az erkölcsi aktusainkat –, hogy általánosak és minden esetre alkalmazhatók. Az a szép a definíciókban, hogy meghatározzák azokat a kifejezéseket, amelyek mellett a vitára sor kerülhet. És az a szép a deduktív érvelésekben, hogy megőrzik az igazságot az előfeltevéstől a konklúzióig. Ha az egészet összeadjuk, akkor a kérdés a kiindulási pontról fog szólni. Ha megadod nekem a kiindulási pontomat egy vitában – az axiómáimat, a definícióimat, az előfeltevéseimet és a törvényeimet –, jószérivel mindent megadtál, amennyiben hajlandó vagy végig követni az axiómáimat, a definícióimat és a törvényeimet egészen azok logikus konklúziójáig. Add ezt meg nekem egyszer s mindenkorra mint állandó jogi keretet, és a téma ezzel már le is zárható.

Ezért annyira fontos Hayek számára a szavak eredeti jelentése és az az egyetértés, amelyet egy korábbi többség alakított ki az igazságos magatartás törvényeit illetően. Ezért annyira fontos számára, hogy azok, akik még mindig hisznek a demokrácia eredeti eszméjében – „mindenkire ugyanaz a törvény vonatkozik” –, továbbra is a demokrácia kifejezést használják ennek az eszmének a leírására. És ez az oka annak, hogy szerinte inkább a *demarchia* kifejezést kellene használnunk, mert az

„megadná nekünk azt az új elnevezést, amelyre szükségünk van, ha meg akarjuk őrizni az alapgondolatot egy olyan korban, amelyben a »demokrácia« kifejezést – félrevezetően – mindinkább olyan rendszerek leírására használják, amelyben koalíciók, illetve érdekcsoportok új privilégiumokat hoznak létre, s emiatt egyre több ember fordul az érvényben lévő rendszer ellen.”

(Hayek 1979, 40)

Popper viszont nem szeretett a szavakon lovagolni. Nem hitt abban, hogy a „demokrácia” eredeti jelentése annyira fontos lenne, vagy hogy egy definíció segítségével egyszer s mindenkorra meghatározhatnánk a demokrácia természetét – az eredetit vagy bármilyen mást. Ám ha a demokrácia eredeti eszméje a mindenki számára egyenlő törvény eszméje, ahogy Hayek állítja, és ha a szavak eredeti jelentése igenis számít, ahogy Hayek gondolja, akkor nehéz megérteni, hogy Hayek hogyan hagyhatja figyelmen kívül azt a tényt, hogy „az a bizonyos meghatározatlan sokaság”, „a nép” többsége, helyesen vagy helytelenül, szabadságával élve a demokrácia ellen fordulhat éppen azért, mert nem érzi úgy, hogy az egyenlő törvényeket biztosítana mindenki számára.

Popper úgy vélte, hogy a társadalom értékei jelentenek útmutatást az állam törvényeinek a megváltoztatása számára. Ezért ha fel kell tennünk a kérdést, hogy mi előbbre való, a nyitott társadalom vagy a demokratikus állam, akkor az ő válasza a nyitott társadalom és az azt életető értékek. Hayek viszont mintha úgy gondolta volna, hogy az állam az előbbre való, és hogy nem annyira a társadalom értékei formálják az állam törvényeit, mint inkább az állam törvényei formálják a társadalom értékeit.

Popper egyetértett Hayekkel abban, hogy a demokráciában korlátozni kell a vezetők hatalmát. Ám míg Hayek azt gondolta, hogy az állandó jogi keretek és a liberalizmus hagyományai jelentik a korlátot az igazi demokrácia számára, Popper, úgy tűnik, nem aggódott a jogi keretek állandósága miatt, feltéve, hogy ezek a keretek lehetővé teszik az irányítottak számára vezetőik lecserélését, ha és amennyiben ezt szükségesnek tartják. Ám szemben Hayekkel, aki úgy vélte, hogy a nyitott társadalomba való átmenetet annak felismerése fémjelzi, hogy az igazságos magatartás univerzális törvényei, amelyeket nem mi alkottunk, és nem is változtathatunk meg, mindannyiunk számára korlátot jelentenek, Popper úgy vélte, hogy az átmenetet az a felismerés jelenti, hogy az életünket szabályozó normatív törvények emberi konvenciók eredményei, amelyeket szabadon megváltoztathatunk, ha úgy látjuk jónak.

Ezek a nyitott társadalom és a demokrácia eltérő koncepciói, amelyek a zsarnokság vonatkozásában is eltérő felfogáshoz vezetnek. Popper szerint ugyanis az olyan rezsim, amely nem teszi lehetővé a kisebbség számára, hogy a törvények és a vezetők békés úton való megváltoztatása érdekében tevékenykedjen, valójában zsarnokság (Popper [1945b] 1999b, 161 – 2001, 339). Ebből pedig azt következik, hogy bármilyen arra irányuló kísérlet, hogy a demokráciát a klasszikus liberalizmus elveire épülő állandó jogi kerethez kössék, nagyon is könnyen ugyancsak zsarnokságot eredményezhet.

Korábban már láthattuk, hogy a demokrácia a többség zsarnokságát idézheti elő, és könnyen valami totalitárius dologgá alakulhat át. Ám ez alkalommal a zsarnokság egy másik formáját szeretném szemügyre venni, amely Hayek demokráciafelfogásának lehetne a következménye. Itt nem a kisebbségek zsarnokságára gondolok, amely azáltal jöhet létre, hogy a politikusok a lobbicsoportok kedvét lesik. És nem is a korlátlan, dogmatikus és totalitárius demokráciák egyéb formáira gondolok, amelyek Hayeket nyugtalanították. Továbbá nem is az illiberális demokráciák zsarnokságára gondolok, amelyekben az embereket bizonyos vezetők megválasztására kényszerítik, vagy a kisszerű bürokraták zsarnokságára, akik néha egysze-

rűen csak megnehezítik az életünket. És még csak nem is a „piaci demokrácia” vagy a jog zsarnokságára gondolok, amellyel épp az imént foglalkoztam. Nem, most a liberalizmus zsarnokságával szeretnék foglalkozni.

A hatalom akkor korlátlan, ha semmilyen formában nem lehet ellenőrzés alatt tartani. Ezt a fajta hatalmat adná Hayek az ő különlegesen megválasztott törvényhozó testületének. Talán azt gondolhatja, hogy e testület hatalmát a jog uralma korlátok között tartja, ám ha az igazságos magatartás szabályait a választók, a végrehajtó hatalmi ág vagy a legfelső bíróság nem változtathatják meg, és ha minden új törvénynek ezekkel kell összhangban lennie, és végül, ha a jog uralma valójában egyet jelent a liberalizmus elveivel, nos, akkor nem nehéz megérteni, hogy egyesek ezt a liberalizmus zsarnokságának tekinthetik. Ha Poppernek igaza van, és a demokráciának a zsarnokság elkerülése ad értelmet, akkor, állítom, ebbe beletartozik a liberális demokrácia és az illiberális demokrácia zsarnokságának az elkerülése is, azaz éppúgy el kell vetni a jobb-, mint a baloldal zsarnokságát. Ám pontosan ez az, amit Hayek választási reformja lehetővé tenne, legjobb szándékai ellenére.

Illiberális demokrácia

Maga az a gondolat, miszerint lehetséges a liberalizmus zsarnoksága, felveti a kérdést, hogy vajon a liberalizmus zsarnoksága nem jelent-e illiberális demokráciát, és ha igen, milyen mértékben. Az illiberális demokrácia olyan politikai rendszer, amelyben vannak választások, de a polgárok meg vannak fosztva az alapvető szabadságjogoktól, el vannak vágva a tényleges hatalomtól, beleértve azok tevékenységének az ismeretét, akik azt gyakorolják. Illiberális demokrácia nem jön létre szabad és nyitott társadalomban. A nyitott társadalom azonban könnyen visszafejlődhet zárt társadalommá. Illiberális demokrácia pedig olyan zárt társadalmakban alakulhat ki, amelyeknek demokratikus kormányzata van. Az ilyen kormányzat rendelkezik alkotmánnyal, amely korlátozza a hatalmát, és garantál bizonyos szabadságjogokat a polgárainak. Ám az ilyen alkotmányos jogokat és szabadságjogokat is figyelmen kívül lehet hagyni, vagy csupán papíron léteznek.

A volt Szovjetunió jó példája az illiberális demokráciának, olyannyira, hogy a legtöbb liberális demokrata a Nyugaton nem is tekinti demokráciának. Ám a szovjeteknek nemcsak hogy volt alkotmányuk, hanem az arra is kitért, hogy a polgárok milyen feltételek megléte esetén szavazhattak,

vagy választhatták meg őket közhivatalokba. És ez kétségkívül megengedő volt egy bizonyos szintig. Ám hogy senkinek ne legyenek kétségei az alkotmány illiberális természetét és a szocializmus iránti elkötelezettségét illetően, egyértelműen megtagadta a jogot a választásokon való részvételre és közhivatalok betöltésére azoktól, akik „bérmunkát alkalmaznak nyereségszerzés céljaira”, „munka nélkül szerzett, például tőke kamatából vagy ingatlan bérbeadásából származó jövedelemmel stb. rendelkeznek”, és „magánkereskedők, kereskedelmi közvetítők” (R.S.F.S.R. 1918, negyedik rész, tizenharmadik fejezet).⁵⁴

Hayek nemcsak annak volt tudatában, hogy létezik illiberális demokrácia, de annak is, hogy a liberális demokrácia könnyen átcsúszhat illiberális demokráciába. Sőt részben ebben látta a demokrácia és a liberalizmus közötti különbséget, és ezért adott elsőbbséget a liberalizmusnak a demokráciával szemben. És részben ezért akarta már a kezdetektől fogva figyelmeztetni valamennyi párt szocialistáit a szocializmus veszélyeire. Ám vala-

⁵⁴ Az 1918. évi szovjet alkotmány negyedik része a következőképpen rendelkezett:

„A Szovjetekbe való választás és választhatóság joga megilleti vallástól, nemzetiségtől, lakóhelytől stb. függetlenül az Oroszországi Szocialista Föderatív Szovjet Köztársaság mindkét nemhez tartozó, következő polgárait, akik a választások napjáig betöltötték a 18. életévüket; a) mindenkit, aki a kenyerét termelő és társadalmilag hasznos munkával keresi, valamint azokat a személyeket, akik az előbbieik számára a háztartás vezetésével biztosítják a termelőmunka lehetőségét, úgymint: az ipar, kereskedelem és mezőgazdaság stb. minden ágában és kategóriájában foglalkoztatott munkásokat és alkalmazottakat; azokat a parasztokat és földműves közöket, akik nem alkalmaznak bérmunkát jövedelemszerzés céljából; b) a Szovjet hadsereg és flotta katonáit; c) a jelen cikk a) és b) pontjaiban felsorolt kategóriákba tartozó olyan polgárokat, akik munkaképességüket bármilyen mértékben elvesztették.

1. Megjegyzés. A helyi Szovjetek a központi hatalom jóváhagyásával leszállíthatják az e cikkben meghatározott korhatárt.

2. Megjegyzés. Az oroszországi állampolgárságot el nem nyert személyek közül azok, akikre a 20. cikk (második rész, ötödik fejezet) utal, rendelkeznek aktív és passzív választójoggal.

Nem választhatnak és nem választhatók, bár a fentebb felsorolt kategóriák valamelyikébe tartoznak: a) azok a személyek, akik jövedelemszerzés céljából bérmunkát alkalmaznak; b) azok a személyek, akik nem munkával szerzett jövedelemből élnek, úgymint: a tőke kamataiból, vállalati jövedelmekből, a birtok bevételeiből stb.; c) a magánkereskedők, különböző kereskedelmi ügynökök; d) a szerzetesek, valamint az egyházak és vallások és papjai; e) a régi rendőrségnek, a csendőrség különleges osztályainak és titkos osztályainak alkalmazotti és ügynökei, valamint Oroszország uralkodóházának tagjai; f) azok a személyek, akiket az előírt módon elmebetegnek vagy örültnek nyilvánítottak, valamint azok a személyek, akik gyámság alatt állnak; g) a törvényben vagy bírósági ítéletben megállapított időtartam alatt azok a személyek, akiket nyereségvágyból elkövetett és erkölcs elleni bűncselekmények miatt elítélték.” (R.S.F.S.R. 1918, negyedik rész, tizenharmadik fejezet)

A 20. rész (második cikk, ötödik fejezet) az alábbiakat mondja: „Valamennyi nemzet dolgozóinak szolidaritásából kiindulva az Oroszországi Szocialista Föderatív Szovjet Köztársaság az oroszországi polgárokat megillető minden politikai jogot biztosítja azoknak a külföldieknek, akik munkavégzés céljából élnek az Oroszországi Köztársaság területén és a munkásosztályhoz vagy az idegen munkát nem használó parasztsághoz tartoznak, valamint elismeri a helyi Szovjeteknek azt a jogát, hogy az ilyen külföldieknek mindenfajta szigorú formalitások nélkül megadja az oroszországi polgári jogokat.” (R.S.F.S.R., 1918)

hogy megfeledezett erről a különbségről, amikor kidolgozta koncepcióját a demokráciáról mint a jog uralma alatt működő kormányzatról, és a jog uralmát és az „igazi” demokráciát a liberalizmussal kezdte azonosítani.

Popper szerint „a demokrácia megvédését szolgáló intézmények kialakításának politikáját mindig arra a feltevésre kell alapozni, hogy mind a hatalmon lévők, mind a hatalom alatt állók soraiban létezhetnek bujkáló antidemokratikus törekvések” (Popper [1945b] 1999b, 161 – 2001, 339). Ez alatt azt értette, hogy „a nép”, valamint azok, akiket közhivatalokba juttatnak, hajlamosak arra, hogy olyan törvényeket diktáljanak, amelyek zsarnoki módon bánnak az állampolgárokkal még akkor is, ha egy liberális demokrácia polgáraitól van szó. Az én értelmezésem szerint itt a „liberális demokrácia” kifejezésben a „liberális” jelző inkább az adott demokratikus kormányzattal rendelkező társadalom szabad és nyitott jellegére kellene, hogy utaljon, mint magának a demokráciának a természetére. És azt is gondolom, hogy mindig megvan a veszélye annak, ha ugyan nem tendenciáról beszélhetünk, hogy a szabad és nyitott társadalom zárt társadalommá alakul át; hogy az emberek idővel kevésbé toleránsak lesznek polgártársaik iránt, kevésbé tartják tiszteletben a szabadságukat és a jogukat, és jobban érdekli őket az, hogy ők maguk megkapják-e a demokratikus kormányzattól azt, amit akarnak. Amikor valami ilyesmi történik, akkor a liberális demokráciából könnyen illiberális lesz.

Manapság világszerte az illiberális demokráciák előretörését tapasztaljuk, amikor is a demokratikusan megválasztott rezsimek gyakran figyelmen kívül hagyják a hatalmakat korlátozó alkotmányos fékeket, és megfosztják polgáraikat az alkotmányban garantált alapvető szabadságoktól és jogoktól. Meglehet, a múltban az ilyen rezsimeket nem is tekintettük demokráciának, mert a „demokrácia” kifejezés csaknem egy évszázadon keresztül egyet jelentett a „liberális demokráciával”, azaz olyan rendszerrel, amelyet nemcsak a szabad és tisztességes választások jellemeznek, hanem a jog uralma, a hatalmi ágak elválasztása és olyan alapvető szabadságjogok is, mint a szólásszabadság, a gyülekezési jog, a vallásszabadság és a magántulajdonhoz való jog – bár ezek az alapvető szabadságjogok a különböző korokban és az eltérő hagyományokkal rendelkező kultúrákban élő emberek számára nyilvánvalóan mást és mást jelentettek. Aligha lehet kétség afelől, hogy a demokrácia globális elterjedése a 20. században részben a Nyugat erőfeszítéseinek köszönhető, amely világszerte igyekezett előmozdítani a demokráciát. Ám az sem lehet kétséges, hogy az illiberális demokrácia közelmúltban bekövetkezett előretörése valamennyire annak a kiábrándu-

lásnak és illúzióvesztésnek az eredménye, amelyet az emberek azzal szembeülve éreztek, hogy a szabadságjogok és a jólét, amelyet a liberalizmus és a liberális demokrácia nevében ígértek nekik, nem váltak valóra. Ha pedig ezek az emberek még nem utasították el teljesen a demokráciát, az csak annak köszönhető, hogy azt inkább azonosítják a választásokkal, mint a jog uralmának, a hatalmi ágak elválasztásának és a fent említett szabadságjogoknak a liberalizmus által adott értelmezésével.

Nem vagyok biztos abban, hogy a liberalizmus zsarnoksága egyet jelent-e az illiberális demokráciával, és ha igen, milyen mértékben. Vannak egyértelmű példák az illiberális demokráciára, mint például a volt Szovjet-unió, amely először is soha nem volt liberális, arról pedig végképp nincs szó, hogy a liberalizmus hajtotta volna a maga zsarnoki uralma alá. Abban azonban biztos vagyok, hogy a liberalizmus zsarnoksága végső soron oda vezethet, hogy az emberek a liberális demokrácia nem teljesített ígéretei és a feletti csalódásukban, hogy képtelenek békés úton megváltoztatni az életüket szabályozó törvényeket, az illiberális demokrácia és a szocializmus felé fordulnak.

Szabadság, egyenlőség, testvériség – és biztonság

A 2. fejezet vége felé azt állítottam, hogy a szabadság, egyenlőség és testvériség eszméi alapvető módon különböznek egymástól, és nem is mindig összeegyeztethetők, sőt gyakran ellentétben állnak egymással; hogy gyakran konfliktushoz vezetnek; és hogy a demokrácia feladata az a véget nem érő munka, hogy egyensúlyt teremtsen ezek között az egymással konfliktusban lévő és versengő igények között, amikor az ezeket értékelő társadalom tagjai úgy érzik, hogy jogtalanul megfosztották őket ezek egyikétől vagy másiktól. Ám a biztonság is kétségkívül érték. Popper ezzel kapcsolatban a következőket írta: „Tovább kell mennünk az ismeretlen, a biztonságot nélkülöző bizonytalan felé, a rendelkezésünkre álló értelmet pedig úgy kell felhasználnunk, hogy – amennyire csak tőlünk telik – tervezéseink során ne csak biztonságunkat, hanem szabadságunkat is megteremtsük.” (Popper [1945a] 1999a, 199–200 – 2001, 196) Hayek pedig annak ellenére, hogy erőteljesen ellenezte a szocializmust és magának a társadalmi igazságosságnak a gondolatát, úgy vélte, hogy a minden állampolgárt megillető garantált minimumjövedelemben és az élelem, a lakás, valamint a ruházkodás valamilyen minimumában felfogott gazdasági biztonság összeegyeztet-

hető a szabadsággal (Hayek [1944] 1976, 120 – 1991, 167–168). A demokrácia, ha ebből a szempontból vizsgáljuk, az elmúlt évszázad legnagyobb részében nem volt más, mint fokozatosan haladó társadalommérnökség. Más szavakkal törekvés a szabadság, az egyenlőség, a testvériség és a biztonság között feszülő legsúlyosabb egyensúlyhiányok kezelésére és enyhítésére – egy elfogadható egyensúly kialakítására, amit követően azok a problémák maradnak fenn, amelyekkel az adott pillanatban képesek vagyunk többé-kevésbé együtt élni. Röviden, azt célzó törekvés, hogy senki ne érezze magát túlságosan a négy közül egyik zsarnokságának alávetve sem.

A jelen fejezet túlnyomó részében amellet érveltem, hogy Popper számára a demokrácia kevésbé jelentette a népfeltség elvét, mint inkább valamifajta esküdtszéki tárgyalást; kevésbé olyan eljárást, amelynek révén az emberek megkapják, amit akarnak, inkább olyat, amelynek révén ítéletet mondhatnak arról, hogy az általuk megválasztott tisztségviselők miképpen irányítják őket az általuk megválasztott kritériumok alapján. Manapság vannak, akik talán úgy gondolják, hogy maga a demokrácia áll bíróság előtt, és hogy a kérdés az, hogy valóban képes-e segítségünkre lenni a szabadság, az egyenlőség, a testvériség és a biztonság eszményének megvalósításában. Én azonban úgy látom, hogy valójában az eszményeink – a szabadság, az egyenlőség, a testvériség és a biztonság – állnak bíróság előtt, és hogy ez a bírósági tárgyalás egy véget nem érő folyamat, és valószínűleg mindig is az lesz. Vannak, akik szerint a válasz egyértelmű, és szeretnék, ha az esküdtszék egyszer s mindenkorra letenné a voksot valamelyik mellett, hogy aztán az így kiválasztott eszményt abszolútnak, sérthetetlennek és megváltoztathatatlanul tekintsék, illetve hogy vita esetén minden esetben elsőbbséget élvezzen az összes többivel szemben. Nekem úgy tűnik, hogy bár a nyitott társadalom kíváltképp elkötelezett a szabadság iránt, a demokrácia működését egy ingához lehet hasonlítani, amely ide-oda leng, hogy újra és újra elfogadható egyensúlyt hozzon létre a négy eszmény között, ha az egyensúly túlságosan megbomlana. Ám ha most a szabadság, az egyenlőség, a testvériség és a biztonság – sőt maga a demokrácia is – bíróság előtt áll, akkor bármely ítélet elfogadhatósága végső soron azon múlik, hogy világosan megértjük-e, hogy az esküdtszéki tárgyalás mire képes és mire nem, illetve hogy milyen az általa meghozott ítélet természete. Egy görög tragédiában szereplő régi történettel talán sikerül megvilágítanom, mire gondolok.

Esküdtzéki tárgyalás

Aiszkülosz *Oreszteia* című híres trilógiáját olykor az esküdtzéki tárgyalás megteremtőjének nevezik – amit pedig annak alapján, hogy a vádlott ártatlanságát vagy bűnösségét szavazással dönti el, olykor a demokrácia megteremtőjének. Szerintem fontos dolgokat tudhatunk meg az esküdtzéki tárgyalásról, a szavazásról és a demokráciáról, ha elgondolkodunk ezen a darabon. A történet jól ismert. A Trójából hazatérő Agamemnón felesége, Klütaimnésztra meggyilkolja, hogy bosszút álljon a lányáért, akit Agamemnón feláldozott, hogy jó szeleket kapjon a Trójába történő elhajózásához. A gyilkosság fiuk, Oresztész számára tragikus helyzetet teremt. A törvény egyértelmű. Oresztésznek apja fiaként meg kell torolnia apja meggyilkolását, megölve apja gyilkosait. Ám anyja fiaként is nagyon egyértelmű a kötelessége. Meg kell védenie anyját minden ártalomtól. A tragédia természetesen abban áll, hogy Oresztész egyik kötelezettségének sem tehet eleget úgy, hogy a másik ne sérülne, hiszen végül is az anyja ölte meg az apját.

Oresztész hosszas habozás és belső vívódás után úgy dönt, hogy megöli az anyját. Tettét mint igazságos tettet Apollón isten támogatja. Ám az Eumeniszek⁵⁵, anyja fúriái szakadatlanul üldözik, és bosszút követelnek. Oresztész Athéné istennőhöz folyamodik, hogy döntse el, bűnös vagy ártatlan. Ám Athéné elhárítja a kérést, mondván, hogy még egy isten sem dönthet ilyen nehéz ügyben.⁵⁶ Ezért inkább esküdtzéket állít fel, ám a tárgyalás nem hoz eredményt. Athéné ekkor a patthelyzetet a szavazatával Oresztész javára oldja fel, mondván, hogy neki magának nem volt anyja – miután teljes fegyverzetben pattant ki apja fejéből –, és ezért általában inkább a férfiak mellett foglal állást.⁵⁷

Vannak, akik szerint Athéné döntése a patriarchátus jogainak a helyeslését jelenti. És bár ez az értelmezés igaz lehet, nekem úgy tűnik, hogy egy sokkal fontosabb tanulságot figyelmen kívül hagy az esküdtzéki tárgyalásokat, a szavazást és a demokráciákat illetően.

Az, hogy Athéné Zeusz fejéből pattant ki, értelmezhető úgy, hogy ő és Athén városa, amelyet ő képvisel, egyesíti a férfiúi rációt és a női szenvedélyt. Ám azt is jelenti, hogy a patthelyzetet feloldó szavazata, amely dönt egy olyan ember ártatlanságáról, akit a legsúlyosabb bűn elkövetésével vádolnak, szélsőségesen egyedi.

Ugyanis Athéné az egyetlen – isten vagy halandó – az egész görög univerzumban, akinek nincs anyja.

Más szavakkal alighanem ő az egyetlen, aki Oresztész ártatlansága mellett azt az érvet hozhatja fel, hogy neki nincs anyja.

De miért kellett Aiszkülosznak az esküdtzéki tárgyaláshoz folyamodnia, hogy végül Athéné döntsön Oresztész sorsa felől? És miként értelmezzük azt, hogy Athéné dönt is a sorsáról azt követően, hogy kijelentette, nincs joga rá?

Aiszkülosz az esküdtzéket mint megoldáskísérletet vezeti be egy komoly probléma kezelése érdekében. Ám a probléma nem az, hogy Oresztész ártatlan vagy bűnös anyja meggyilkolásában. A probléma az, hogy miként lehet véget vetni a bosszú egyébként önmagát állandósító ördögi körének. A probléma az, hogy a társadalom miként szervezheti meg magát úgy, hogy jóvátegye a megtörtént rosszat, amelyet a polgárai által vagy azok terhére követtek el, anélkül, hogy ezzel állandósítaná az erőszak és a vérontás folytatódó halmozódását. És végül a probléma az, hogy a társadalom miként tud olyan nehéz és hatalmas jelentőségű döntéseket meghozni, amelyek elől még az istenek is meghátrálnak.

Aiszkülosz megoldásának lényegi eleme annak felismerése, hogy senki, még egy isten sem mondhat ítéletet más felett. Az esküdtzéki tárgyalás értelme ebből a szempontból nézve pontosan az, hogy az egyén döntését egy intézmény döntésével helyettesíti. Az intézményt természetesen egyének hozzák létre, és ők is működtetik. És ami ezt illeti, nem kétséges, hogy Athéné szavazata döntött Oresztész sorsáról. Ám nem ez a lényeg.

A lényeg az, hogy Athéné nem egyénként dönt Oresztész sorsáról, hanem a patthelyzetet eldöntő szavazatot adja le egy olyan folyamat részeként, amelynek nem feltétlenül kellett volna, hogy része legyen a patthelyzetet eldöntő szavazat.

Ám ez csak egy még nehezebb kérdéshez vezet el. Az esküdtzéki tárgyalás csak akkor vethet véget a bosszú ördögi körének, ha mindenki elfogadja az eredményét. Ám Oresztészen kívül ki fogadhat el egy olyan döntést, amely Athéné szavazatának az eredménye, viszont az utóbbi olyan, tökéletesen egyedi körülményen alapul, amelynek semmi köze nincs a tárgyalt esethez?

⁵⁵ A drámában itt még Erinnüsöök; miután Athénének Oresztész védelmében felhozott érveit végül is elfogadják, jóindulatú szellemekként, a törvényesség őreiként Eumeniszek néven foglalják el a számukra felkínált lakhelyet és szerepet. – *A szerk.*

⁵⁶ „E súlyos ügyben földi bíró nem tehet / ítéletet, hiszem; de én se dönthetek, / az ádáz-bosszu-szülte gyilkolás felett;” (Aiszkülosz 2001, 470–473)

⁵⁷ „...mert engem asszony nem szült, nekem nincs anyám; / férfit dicsérek – bárha férjhez nem megyek – / egész szívemmel, mert csak apámé vagyok.” (Aiszkülosz 2001, 736–738)

Athéné érvelése ugyanis nem azokkal a körülményekkel foglalkozik, amelyek közepette Oresztész elkövette a cselekedetét, hanem saját születésének egyedi sajátosságaival. Mintha Aiszkhülosz meg akart volna előzni bármilyen felvetést azzal kapcsolatban, hogy Athéné döntése objektív vagy igazságos volt.

Azt gondolom, hogy itt egy fontos tanulsággal van dolgunk. A tanulság nem az, hogy a patriarchátusnak különleges jogai vannak-e, amelyek előbbrevalók mások jogainál. Nem is az, hogy az igazság és az igazságosság mindig győzedelmeskedik. A tanulság, bármennyire is nehéz elfogadni, az, hogy jogrendünk sikere és – kiterjesztően értelmezve – demokratikus politikai folyamatunk egészének a sikere nem azon múlik, hogy ezek minden esetben képesek-e arra, hogy hibátlanul működjenek. Jaj annak a jogrendnek és demokráciának, amelyik képes erre. Nemigen kétséges, hogy a kudarc dolgaink végzése során káoszt okozhat férfiak és nők életében. És az sem kétséges, hogy komolyan elgondolkodhatunk, hogy lecseréljük az esküdtszéki rendszerünket és a demokráciát, ha úgy gondoljuk, hogy ezek inkább rosszul működnek, mint jól. Ám jogrendünk sikere és demokráciánk sikere nem azon múlik, hogy minden egyes alkalommal, amikor igazságot kell tenni, az igazságot juttatják érvényre. Ez azon múlik, hogy a polgárok nagy számban hisznek-e továbbra is abban, és ha igen, mennyire, hogy a káosz, amit ezeknek a rendszereknek a működése az egyének életében okoz, az emberi gyarlóságnak és azoknak a jóhiszemű hibáknak tudható be, amelyeket az emberek igazságkereső és a helyes magatartásra törekvő igyekezetükben olykor elkövetnek. És azon is múlik, hogy mennyire bízunk abban, hogy a drága bekötött szemű Justitia istennő nem csal a mérleggel. És legfőképpen azon a hitünkön múlik, hogy a káosz, amelyet e rendszerek működése egyes emberek életében okozhat, előnyben részesítendő a társadalom erőszakos és véres összeomlásával szemben.

Korábban az esküdtszéki tárgyalásról szólva azt írtam, hogy az kísérlet arra, hogy véget vessen az erőszak, a vérengzés és a bosszú egyébként soha véget nem térő és önmagát állandósító folyamatának. Az esküdtszéki tárgyalás és a szavazás alapján történő döntés egy a lehetőségek közül, amelyekkel a társadalom megpróbálhatja jóvátenni a kárt, amit a polgárai okoztak vagy szenvedtek el. Ám arra is rámutattam, hogy Athéné szavazatának, amely eldöntötte a kérdést, semmi köze nincs az Oresztész esetével kapcsolatos tényekhez, és hogy valójában az ő személyes történetének egy szélsőségesen egyedi jellegzetességével függ össze. Athéné döntése mindazonáltal védhető. Vannak ugyanis esetek, amelyeket olyannyira

nehéz megítélni, hogy nem lehet objektív módon elrendezni, és annyira borzalmasak, hogy ha nem sikerül megoldani őket, az jóvátehetetlen kárt okoz a társadalom szövetében. Oresztész esete nyilvánvalóan ilyen eset. Mindazonáltal Athéné döntését bizonyosan nem fogadták volna el, ha azt egyénként terjesztette volna elő – hiába volt szó istennőről –, ahogy azt Oresztész eredetileg kérte.

Az is világos, hogy az Eumeniszek sem fogadták volna el a döntést, ha Athéné egyszerűen kijelenti, hogy Oresztész ártatlan. Ők ugyanis korábban már elutasították, hogy Apollón felmentette Oresztészt, ami így ahelyett, hogy az ügyet nyugvópontra juttatta volna, csak tovább bonyolódott. Ám Athéné döntése, Apollónéval ellentétben, nem egy isten kinyilatkoztatása volt. És igazából nem is Athéné döntése. Egy intézmény és nem egy személy döntése volt. Az Eumeniszek pedig elfogadták, jelentős részben azért, mert nyomatóképpen erőszakot helyeztek kilátásba velük szemben, ha nem fogadnák el, és mert ígéretet kaptak arra, hogy fontos szerephez jutnak az intézményben. Athéné részben azért tudta meggyőzni őket, mert a bíróság ítélete teljesítette azt, hogy „Fejetlenség ne legyen és ne szolgaság” (Aiszkhülosz 2001, 696), és mert a döntésben „egyenlő-számu volt a szó, szégyen nem ért” (Aiszkhülosz 2001, 795–796), részben azért, mert megfenyegette őket Zeusz „mennykövével”,⁵⁸ részben pedig azért, mert „szentelt székert” ígért nekik (Aiszkhülosz 2001, 801–805), és így „egyetlen ház sem virulhat nélküled” (Aiszkhülosz 2001, 895).

Itt nem annyira a dolgok rendbetételéről van szó, mint inkább kompromisszumról, de nincs is ezzel semmi baj. Nyugodt szívvel elismerhetjük, hogy jogrendünk, sőt egész demokráciánk éppoly esendő, mint ahogy mi is azok vagyunk. És nem kell félnünk annak elismerésétől sem, hogy vitáink megoldásában óhatatlanul jelentős szerepe van a kompromisszumkész-ségünknek, különösen, ha nehéz esetekről van szó, amelyek vonatkozásában még az istenek sem értenek egyet. A kompromisszumnak, akárcsak az Eumeniszeknek, meg kell adni az őt megillető helyet. Ne gondoljuk azonban, hogy az emberek azért tartják nagyra az esküdtszéket, mert képes békésen kompromisszumra jutni, szemben azzal, hogy képes felfedezni az igazságot, és annak megfelelően cselekedni. Azt is nyugodtan elismerhetjük, hogy tartunk a zavargásoktól, az erőszaktól és a vérontástól, családunk, szabad és békés életünk értelmetlen pusztulásától – és hogy az

⁵⁸ „Én is bízom Zeuszban, mást kell-e mondanom? / s az istenek közül pusztán csak én tudom / kulcsát a háznak, melyben őriz menykövet. / De arra semmi szükség...” (Aiszkhülosz 2001, 826–829)

esküdtszéki tárgyalást és a demokratikus folyamatokat épp azért tartjuk sokra, mert lehetővé teszik ezek elkerülését.

Egyértelmű, hogy kompromisszumot kell kötnünk, ha olyan vitáink vannak, amelyekben az istenek sem tudnak dönteni, és amelyek, ha nem sikerül megoldani őket, erőszakos zavargásokhoz vezetnek a városban. Ám nem minden vitánk ilyen. Az Eumeniszek soha nem adták volna a beleegyezésüket az esküdtszéki tárgyaláshoz, ha azt gondolták volna, hogy minden egyes esetben, vagy akár csak az esetek többségében a döntés azon az alapon születik meg, hogy Athéné személyesen a férfiakat részesíti előnyben. Ugyanígy a mi polgáraink sem lennének manapság elégedettek a demokratikus folyamatainkban meghozott törvényekkel és szakpolitikai döntésekkel, ha úgy vélnék, hogy azok minden esetben megváltozhatatlanul a klasszikus liberalizmus ideológiai kereteiben és értékrendje alapján születnek meg. Ha el akarjuk kerülni az erőszakot és a vérontást, illetve társadalomszerkezetünk felbomlását, akkor mindig kompromisszumra lesz szükség, bármilyen társadalomról legyen is szó, amelyben emberek élnek a maguk sokféle gondjaival, nézeteivel, értékeivel, céljaival és érdekeivel. Így hát miközben meg kell adnunk a kompromisszumnak az őt megillető helyet, nem mindig szükséges, és nem is mindig szabad főszerepet adni neki. Kompromisszumos hajlandóságunk ugyanis az Oresztészénél kevésbé nehéz esetekben végső soron oda vezethet, hogy magunkat kompromittáljuk, demokratikus folyamatainkkal és az emberek ezekbe vetett hitével együtt.

A demokrácia és a nyitott társadalom megértése

Korábban azt állítottam, hogy a demokrácia megértése fontosabb az idealizálásánál. Azt is állítottam, hogy az első dolog, amit meg kell értenünk, hogy a demokrácia nem azonos a többség uralmával, hanem olyan intézményrendszer, amelynek a célja a zsarnokság és a diktatúra elkerülése. A második dolog, amit meg kell értenünk, hogy a demokrácia nem azonos a nyitott társadalommal, hanem olyan kormányzati intézményrendszer, amely jó esetben segít megóvni a nyitott társadalmat. A harmadik dolog, amit meg kell értenünk, hogy a demokrácia a nyitott társadalomban segít megóvni a szabadságunkat, de nem képes megteremteni azt egy olyan társadalomban, amelynek a tagjai nem értékelik a szabadságot. És végül a negyedik és egyben legfontosabb dolog, amit meg kell értenünk, hogy a demokrácia komoly fenyegetést jelenthet a nyitott társadalomra nézve.

Azért mondtam, hogy a demokrácia fenyegetést jelenthet a nyitott társadalomra nézve, mert a kormányzatot működőképessége érdekében nagy hatalommal kell felruháznunk – és mert amikor valakinek nagy hatalom van a kezében, akkor mindig is nagy a lehetősége annak, hogy visszaél vele. És ahogy arról korábban már szó volt, minden kormányzati forma veszélyes, s ebben a tekintetben a demokrácia sem kivétel.

Bár ezt a gondolatot szerintem nem lehet eléggé hangsúlyozni, de azt sem szeretném, ha az olvasó félreértene. Nem azért szóltam hangsúlyosan azokról a komoly veszélyekről, amelyeket a demokrácia jelenthet a nyitott társadalomra nézve, mert azt gondolom, hogy a demokrácia nagyobb veszélyekkel jár, mint más kormányzati formák. Ellenkezőleg, egyetértek Popperrel és Hayekkel abban, hogy *minden* kormányzati forma veszélyes, mert mindegyik nagy hatalmat igényel, és mert mindegyiket tökéletlen és gyarló emberek vezetik, akik, mint bárki más, könnyen áldozatul esnek a kísértésnek, hogy visszaéljenek az általunk rájuk bízott hatalommal. Abban is egyetértek Popperrel és Hayekkel, hogy egy jól működő demokrácia még mindig az a kormányzati forma, amelyik a leginkább alkalmas védelmet biztosítani a nyitott társadalom szabadságjogai számára. Egyetértek velük abban, hogy a demokrácia legfontosabb erénye nem az, hogy más kormányzati formáknál inkább teszi lehetővé polgárai számára, hogy jobb vezetőik és törvényeik legyenek, hanem az, hogy olyan intézményi mechanizmusokkal rendelkezik, amelyek – ha működőképesek – lehetővé teszik az emberek számára, hogy forradalom, erőszak és vérontás nélkül szabaduljanak meg a vezetőiktől. És egyetértek velük abban is, hogy a demokrácia azokban a társadalmakban működik meglehetősen jól, amelyeknek a tagjai becsülik a szabadságot és a törvény előtti egyenlőséget, tiszteletben tartják mások nézeteit és jogait – és hogy esetleg egyáltalán nem működik olyan társadalmakban, amelyekről ezek a dolgok nem mondhatók el.

Hangsúlyoztam azonban a demokrácia veszélyeit is, részben mert a demokratikus társadalmak nem minden polgára, és a szabad és nyitott társadalmak nem minden tagja értékeli igazán a szabadságot, a törvény előtti egyenlőséget, tanúsít tiszteletet más emberek nézetei és jogai iránt, részben pedig azért, mert a vezetőiket megronthatja a hatalom, amit a kormányzat vezető pozíciója a számukra biztosít.

Korábban láthattuk, hogy Popper és Hayek egyaránt szívesen idézte Lord Acton gondolatát, amely szerint minden hatalom korrumpál, az abszolút hatalom abszolút módon. Láthattuk azt is, hogy különböztek abban, ahogyan ezt a gondolatot értelmezték: Hayek úgy vélte, hogy a hatalom

jellemzően úgy korrumpál, hogy lehetővé teszi korrupt emberek hatalomra jutását, Popper viszont úgy gondolta, hogy a hatalom jellemzően akkor korrumpálja az embereket, amikor hatalomra kerülnek. A demokrácia talán nem eredendően korrump kormányzati forma, de nagyon könnyen azzá válik, amikor a hatalomra kerülő emberek megtanulják, miként manipulálják ezt a hatalmat, és engednek a kísértésnek, hogy ezt meg is tegyék. És az az igazság, legalábbis ahogy én látom, hogy az elmúlt évszázadban mindannyian nagyon sokat megtudtunk a demokráciáról, és ma mindannyian sokkal könnyebben tudjuk manipulálni.

Am ettől teljesen függetlenül azért hangsúlyoztam a veszélyeket, amelyeket a demokrácia jelenthet a szabad és nyitott társadalomra nézve, mert érzékelek egyfajta tendenciát arra, hogy a demokráciát idealizálják, hogy úgy tekintsenek rá, mint általános gyógymódra, hogy összekeverjék a nyitott társadalommal és magával a szabadsággal, és végül hogy olyan univerzális emberi jogként tekintsenek rá, amelyért érdemes önmagáért, öncélként dolgozni, nem pedig olyan hasznos eszközként, amelyet a szabad és nyitott társadalom védelmezése során felhasználhatunk. Amikor a demokráciát kezdjük önmagáért való célként felfogni, ahogy gyakorta megteszük, amikor demokratikus nemzetépítési projektekbe fogunk külföldön, túlságosan is könnyen elfeledkezünk azokról a veszélyekről, amelyekkel a demokrácia járhat. Az ilyen esetekben a demokráciáról alkalmasint úgy kezdünk gondolkodni, mint lehetőségről a szabadság megteremtésére, ahelyett, hogy egyszerűen lehetőségnek tekintenénk a szabadság megvédésére. Esetenként elfelejtjük, hogy a demokrácia és intézményei – sőt maga a szabadság is – destabilizálhatja az olyan társadalmakat, amelyek tagjai nem rendelkeznek hagyományokkal vagy éppenséggel tapasztalatokkal önmaguk kormányzása, a közpolitikai vitákban való részvétel vagy a vezetőik kiválasztása terén. Előfordulhat, hogy az ilyen embereket alacsonyabbrendűnek tartjuk, akiknek nincsenek érdemleges problémái, nézetei, értékei, érdekei, céljai és hagyományai. Azt is gondolhatjuk, hogy az ilyen emberek egyszerűen nem képesek arra, hogy felismerjék a saját legjobb érdekeiket. Nehezményezhetjük, hogy ellenállnak a „demokratizálásukat” célzó kísérleteinknek. És ezt a viszonyulást túlfeszítve még arra is kísérletet tehetünk, hogy erőszakkal, puskát fogva rájuk ismertessük meg őket – a saját érdekekben – a demokráciával, illetve teremtsünk szabadságot a számukra.

És nemcsak azokról az erőfeszítéseinkről van szó, amelyek más országok „demokratizálására” irányulnak. A demokrácia odahaza kezdődik, és azokkal a polgárokkal kell nekilátnunk, akik jutottak nekünk, nem pedig

azokkal, akiket elképzelünk magunknak. Popper Jeffersonhoz hasonlóan úgy vélte: az, hogy a hatalom megront, azt jelenti, hogy a szabadságnak az az ára, hogy örökké résen kell lennünk. Szerinte a nyitott társadalom tagjainak örökké ébernek kell lenniük, hogy észrevegyék, ha vezetőik átlépik a számukra biztosított törvényes hatalom határait, és megsértik az ő jogaikat. A demokratikus állam egyik fő veszélyét azonban – még a régóta kialakult és általában jól működő nyugati demokráciákban is – az jelenti, hogy fokozatosan elfáradhatunk az örökös készenlétben, és a demokratikus folyamatokhoz, valamint az azok működéséhez szükséges kompromisszumokhoz nem mindig közelítünk úgy, hogy tiszteletet tanúsítanánk polgártársaink problémái, nézetei, értékei, céljai és érdekei iránt – vagy azzal az eltökéltséggel, hogy az ő szabadságukat és jogaikat éppúgy megvédjük, mint a sajátunkat.

Ha egyszer rálépünk erre a csúszós lejtőre, a demokrácia a nyitott társadalom értékeinek és szabadságjogainak védelmezésére hivatott eszközből könnyen a többségnek az általa létrehozott és az ő érdekeit szolgáló zsarnokságává válik, vagy éppenséggel egy erős kisebbségnek az általa létrehozott és az ő érdekeit szolgáló zsarnokságává. Kezddhetünk úgy tekinteni a törvényekre és a közpolitikai lehetőségekre, mint erkölcsi jóra és rosszra, és a megközelítésünket egyre inkább az igazhitűek és az erkölcsi indíttatású reformerek vallásos hevülete hatja át. Úgy érezhetjük, hogy maga a Jóisten nyilvánította ki örök igazságát nekünk, és csakis nekünk, és hogy csak jó és rossz között választhatunk. És akkor bármilyen kompromisszumot az erkölcstelenség megnyilvánulásának, ha ugyan nem az ördöggel kötött alknak fogunk tekinteni. Azt fogjuk gondolni, hogy a mi problémáink nyilvánvalóan olyannyira fontosak, a mi nézeteink olyannyira helytállóak, a mi értékeink olyannyira kétségbenvonhatatlanok, a mi érdekeink és céljaink olyannyira nyilvánvalóan igazságosak, hogy képtelenek vagyunk felfogni, hogy polgártársaink – akiknek természetesen megvannak a saját problémáik, nézeteik, érdekeik és céljaik, amelyek különböznek a mieinktől – hogyan is lehetnének maguk is intelligens és erkölcsös polgárok. Népszerű karizmatikus politikai vezetők, akik ugyanígy gondolkodnak, erre biztathatnak bennünket. Elkezdhetünk bűnbakokat keresni, akiket a saját hibáinkért felelősnek tarthatunk. És mindezek alapján végül arra a következtetésre juthatunk, hogy semmi nem mutatja jobban egyes polgártársaink alacsonyabb értelmi szintjét vagy erkölcsi romlottságát, mint az, hogy nem értenek velünk egyet abban, hogy mely vezetők, törvények és közpolitikai lehetőségek a legjobbak.

És amikor mindez megtörténik, a demokráciát nem sok választja el attól, hogy az intolerancia igazolásává fajuljon.

A helyzet az, hogy mihelyt önmagáért való célként fogjuk fel a demokráciát, könnyen azt is gondolhatjuk, hogy a demokrácia legfontosabb feladata önmaga megőrzése. Korábban már láthattuk, hogy Popper úgy vélte, a nyitott társadalom kormányzata, legyen az demokratikus vagy másmilyen, a polgárokért kell, hogy létezzen – hogy megőrizhessék szabad és békés közösségi életüket –, nem pedig fordítva. Ám ha a demokráciát önmagáért való célként fogjuk fel, akkor könnyen gondolhatjuk azt, hogy érdemes megóvni, függetlenül attól, hogy képes-e biztosítani polgárai szabad közösségi életét. Ha a demokráciát önmagáért való célként fogjuk fel, akkor könnyen gondolhatjuk, hogy a pusztá létezése jelenti az igazolását. És ha egyszer kezdünk így gondolkodni, akkor már csak egy lépésre vagyunk attól a következtetéstől, hogy egy demokratikus kormányzatnak inkább kell önmaga megőrzésével törődnie, mint azzal, hogy megóvja annak a társadalomnak a szabad és nyitott jellegét, amelynek a létezését szolgálni kellene.

Itt az a felfogás, hogy amit ma „demokráciának” nevezünk, az a többség uralma, vagy az kellene, hogy legyen, maga is veszélyt jelent a nyitott társadalomra nézve. Ebben a fejezetben azt fejtegettem, hogy Popper szerint az a nézet, miszerint a demokrácia a népfelség elve és a többség uralma, javarészt mítosz. Ám ennek belátásához nincs szükségünk Popper tanítására. Benjamin Franklin az alkotmányozó konvencióról távozóban emlékezetesen úgy fogalmazott, hogy az új kormányzat nem monarchia lesz, hanem köztársaság, majd gyorsan hozzátette: a kérdés csak az, hogy képesek leszünk-e megtartani annak. A köztársaság olyan kormányzati forma, amelyben az államhatalmat a köz, vagyis a szavazásra jogosult polgárok együttese birtokolja, gyakorolni pedig azok a képviselők gyakorolják, akiket ezek a szavazópolgárok közvetve vagy közvetlenül megválasztanak. A köztársaság lehet többé-kevésbé demokratikus, de nem szükségképpen az, és csak kevés köze van a többség uralmához.

Az Egyesült Államok köztársasága talán demokratikusabb, mint a legtöbb köztársaság, de nem az emberek, hanem a törvények kormányzata, amelynek az alkotmányát úgy alkották meg, hogy a legfontosabb választói döntések meghozatalához gyakran „szupertöbbségi” szavazat szükséges – ami egyszerűen szólva azt jelenti, hogy e döntések megfogalmazásával a kisebbség akarata gyakran érvényesülhet a többségi akarral szemben. Sőt a köztársaság egyik kötelessége az, hogy védelmezze a kisebbség szabadságát és jogait. Nem kétséges, hogy az idők folyamán a köztársaság egyre

demokratikusabb lett, ahogy egyre több ember nyerte el a szavazás jogát. Ám Poppernek igaza van abban, hogy a köztársaság soha nem – nem volt, nem lehet, és nem is kell legyen – a többség uralma. Mert még ha egy demokratikus köztársaság a többség uralma lenne is, nem az emberek, hanem a szavazók többségének az akaratát fejezné ki, és ez az, ami számít. A ténylegesen szavazó emberek többsége gyakran csak egy kis hányada a szavazásra jogosult emberek sokaságának, hogy a teljes lakosságról ne is beszéljünk. Ám ettől teljesen függetlenül túlságosan is nyilvánvaló, hogy a többség tényleges uralma könnyen eltaposhatja a kisebbségben lévők szabadságát és jogait. Az a kormányzat pedig, amely lábbal tiporja bármely polgárának a szabadságát és a jogait, valójában lábbal tiporja a nyitott társadalom értékeit és nézeteit. Az évek során mind nagyobb hangsúlyt kaptak az amerikai köztársaság demokratikus aspektusai, olyannyira, hogy sokan mára már teljesen elfeledkeztek arról, hogy köztársaságról van szó, és egyszerűen demokráciának nevezik. Ám Poppernek igaza van abban, hogy azok, akik a demokráciát a többség uralmának vélik, óhatatlanul úgy fogják érezni, hogy az egész csak csalás, amikor rájönnek, hogy mégsem az.

Korábban azt állítottam, hogy a nyitott társadalom legfontosabb értéke a szabadság, a törvény előtti egyenlőség és a tagjainak gyakran nagyon különböző nézeteivel, értékeivel és problémáival szemben tanúsított tisztelet. A demokrácia ezeket az értékeket védi akkor, amikor védi polgárai szabad közösségi életét. Ám az emberek uralmát, legalábbis Marx óta, gyakran értik úgy, mint a szegények uralmát. A demokrácia pedig ebben az értelemben csaknem elkerülhetetlenül szembeállítja a szegényt a gazdaggal, ahol is a szegény úgy gondolja, hogy a gazdag összeesküvést sző, hogy őt szegénységben tartsa, míg a gazdag úgy gondolja, hogy a szegény összeesküvést sző, hogy ellopja az ő vagyonát. Így aztán mind a kettő igyekszik megtalálni a módját, hogy korlátozza a másik hatalmát a demokratikus folyamat keretei között. Ez pedig, mint mindannyian tudjuk, gyakran vezet feszültséghez az osztályok között, a politikusok pedig a saját politikai hatalmukat növelendő igyekeznek kihasználni ezeket a feszültségeket. Ennek eredménye a szinte csillapíthatatlan sóvárgás a korlátlan szabadság után mind a gazdagok, mind a szegények körében, ami viszont gyakorta vezet társadalmi nyugtalansághoz és zavargásokhoz, mert az emberek már nem hajlandók elismerni a törvényt vagy bármi mást, ami a szabadságukat korlátozná, és ezért inkább fel akarják gyújtani a közös házat. És ennek nyomán jutok el az utolsó, de talán a legfontosabb szempontig, ami miatt hangsúlyoztam, hogy a demokrácia fenyegetést jelenthet a nyitott társadalomra nézve.

Ha a demokráciát megérteni, nem csupán idealizálni szeretnénk, akkor szembe kell néznünk azzal a ténnyel, hogy nem mindig működik.

Az, hogy a demokrácia nem mindig működik, nyilvánvaló kell, hogy legyen bárki számára, aki akár a legcsekélyebb mértékben ismeri az Egyesült Államok történetét. Szeretném, ha az olvasó itt nem értene félre; nem azt állítom, hogy a demokrácia kudarcot vallott az Egyesült Államokban, vagy hogy ne lett volna általában sikeres, vagy hogy néha nem működött, mert nem mindig fejezte ki az emberek akarátát. Épp ellenkezőleg, azt gondolom, hogy az Egyesült Államok nem csupán a legrégibb, de egyszersmind a leg-sikeresebb demokrácia is a modern történelemben. Azt is gondolom, hogy az önkormányzás megvalósítására tett kísérlete, azzal a gazdasági, politikai és társadalmi haladással együtt, amelyet az évek során elért, joggal emelte mintává, amely ösztönzést jelentett a legtöbb ország számára szerte a világban, amelyek demokratikus kormányzati formákat vezettek be. Ennek ellenére egyértelmű, hogy az Egyesült Államok, amely több mint kétszáz éve kísérletezik a demokráciával, nem mindig volt képes arra, hogy vezetőit és törvényeit megváltoztassa vagy a vitáit megoldja anélkül, hogy forradalomhoz, erőszakhoz vagy vérontáshoz folyamodott volna; épp ellenkezőleg, történelme folyamán számos politikai gyilkosságot kellett megélnie és az egyik legvéresebb polgárháborút is, amelyet a történelem feljegyzett.

Az Egyesült Államok történetében csak nagyon kevés választást döntöttek el többségi alapon. Egyes csoportoktól – így a nőktől és a feketéktől – megtagadták a szavazati jogot. Sokan az esetleges megtorlástól való félelmükben nem adták le a szavazatukat. Mások számára érdektelenek az ügyek, vagy nem hiszik, hogy a szavazatuk bármit is befolyásolna. A párt-hívek mindkét oldalon gyakorta élnek a gyanúperrel – úgy tűnik, néha jó okkal –, hogy bizonyos választások megrendezettek, vagy elcsalták őket. Előfordult, hogy legnagyobb elnökeinket – George Washington, Abraham Lincolnt vagy Franklin Rooseveltet – zsarnoknak nevezték, mert átlépték hatalmuk alkotmányos határait. Többek közt ezért mondtam azt – az olvasó talán emlékszik rá –, hogy a dogmatikus demokráciáknak talán tetszene Popper állítása, mely szerint az a nézet, hogy a demokrácia a többség uralma és a népfelség elve, javarészt mítosz. Ám nem gondolom, hogy az Egyesült Államok bármiben is különleges eset lenne. Ellenkezőleg, szerintem az erőszakos nézeteltérések és a választási visszaélések törvényszerű velejárói a demokráciának, bárhol is gyakorolják.

A demokrácia, ha működik, segítségünkre lehet abban, hogy erőszak, vérontás és forradalom nélkül kerüljük el a zsarnokságot, és cseréljük le

vezetőinket és törvényeinket. Ám a demokrácia nem mindig működik. Ezért egyáltalán nem jelent garanciát arra nézve, hogy az adott demokrácia valóban képes elkerülni a zsarnokságot, vagy hogy a polgárai valóban képesek leváltani a vezetőiket és megváltoztatni a törvényeiket, különösen békés úton.

Akkor hát miként védheti meg a demokrácia a nyitott társadalmat?

Egyetértek Popperrel abban, hogy a nyitott társadalmat és a demokráciát sokkal fontosabb megérteni, mint eszményíteni. És abban is egyetértek Popperrel, hogy a zárt társadalomban az emberek tudják a helyüket, és épp eleget tudnak ahhoz, hogy a helyükön maradjanak, míg a nyitott társadalomban az emberek igyekeznek javítani a társadalomban elfoglalt helyükön, jobbra fordítani a sorsukat, amennyire csak lehet és ahogy csak lehet. Ha van egyvalami, amire a nyitott társadalom nyitott, az a változás. És a demokrácia mindenekelőtt azáltal nyújthat védelmet a nyitott társadalomnak, ha támogatja azokat a politikai változásokat, amelyeket időről időre végre akarunk hajtani, ahelyett, hogy ellenállna a változásoknak, vagy meggátolná őket, ahogy a múltban néha előfordult. És itt a legfontosabb változások, amelyeket a demokráciának ösztönöznie kell, néhány esetben magával a demokráciával kapcsolatosak.

A 20. századot számos oknál fogva a demokrácia évszázadának nevezhetjük. Emberek a világ minden pontján harcoltak és az életüket adták a demokráciáért. És többnyire győzedelmeskedtek, mert a világ egyre több országa vett át demokratikus intézményeket. A 20. század elején egyetlen ország sem – még az Egyesült Államok sem – nevezhette volna magát demokratikusnak mai mércével mérve. Az évszázad végére több mint 120 ország nevezi magát demokratikusnak, bár némelyikük mai mércével mérve szintén nem minősül annak. A kérdéssel foglalkozó kutatók szerint a világ országainak csupán egyharmada tekinthető autoriter rezsimnek. Ezek közül több demokratikusnak tekinti magát még akkor is, ha mi nem tekintjük őket annak. Manapság vannak tiszta demokráciák, és vannak hibrid demokráciák. Vannak, amelyek jól működnek, és vannak, amelyek nem. Vannak újdonsült demokráciák, és vannak megállapodott demokráciák. A demokrácia elősegítése sok országban kisipari tevékenységgé vált, ahogy a nyugati demokráciák nekiláttak a többiek „demokratizálásának”.

Én azonban úgy vélem, hogy amikor a demokráciát megpróbáljuk előmozdítani szerte a világban, olyanok vagyunk, mint a fiatalember, aki felpattant a lovára, és a szélrózsa minden irányába egyszerre ügetett el. És azt is gondolom, hogy egy ideje már rossz lovon ülünk. Manapság gyakran

hallani „bukott államokról” – amikor is a bukott államot sokszor a kudarcot vallott demokráciával azonosítjuk –, és hallunk arról is, hogy segíteni kell ezeket az országokat abban, hogy megvalósítsák a jó kormányzást. Szerintem azonban amikor az emberek egyik vagy másik önmagát demokráciának nevező országról kijelentik, hogy az valójában nem demokrácia, kudarcot vallott demokrácia, nehézségekkel küzdő demokrácia vagy illiberális demokrácia, akkor általában azt értik ez alatt, hogy az illető országban az emberek nem nyitott társadalomban élnek. Ezért szerintem ahelyett, hogy bukott demokráciákról beszéljünk, talán pontosabb lenne bukott *társadalmakról* beszélni, és arról, hogy ezek tagjainak türelmet és tiszteletet kellene tanúsítaniuk egymás iránt. A kettő egymástól nem teljesen független, mert nincs kétségem afelől, hogy a demokratikus intézmények, ha működnek, segíthetnek abban, hogy az emberek türelmet és tiszteletet tanúsítsanak egymás iránt. Ám afelől sincs kétségem, hogy a demokratikus kormányzat különbözik a nyitott társadalomtól; hogy a demokratikus intézmények manipulálhatók, és vissza lehet élni velük; hogy ha többre tartjuk őket, mint az embereket és a társadalmakat, amelyeket szolgálni hivatottak – ahogy azt néha tesszük is –, az olyan, mintha a kocsit fognánk a lovak elé. Akarva-akaratlanul megtanultuk elősegíteni a demokrácia térnyerését szerte a világban, de néha szem elől tévesztettük, hogy az emberek szerte a világban miért tulajdonítanak értéket a demokráciának. És ahogy egyre ügyesebbek lettünk a demokrácia manipulálása terén, egyre több ember, akik azokban az országokban élnek, amelyeket „demokratizálni” szeretnénk, ténylegesen a zsarnokság egyik formájának kezdték tekinteni. Szerintem nincs is okunk meglepődni ezen. Mert még a zárt társadalmakban és autoriter államokban élő emberek is egyre inkább érzékelik az ellentmondást az erőfeszítéseinkben, hogy megmondjuk nekik, miképpen kormányozzák saját magukat. És ha ezt összekapcsoljuk azzal a gondolattal, hogy az igazi demokrácia azon múlik, sikerül-e megtalálni a helyes közgazdasági ideológiát – legyen az akár a szabadpiac kapitalista eszményének, akár a központosított tervezés szocialista eszményének elkötelezett –, akkor sokan nagyon is könnyen érezhetik úgy, hogy ez valójában zsarnokoskodás felettük. Itt valami bűzlik.⁵⁹ Sőt, szerintem maga az a

⁵⁹ Van egy régi vicc, amit a Szovjetunióban szoktak mondogatni. „Egy ember azt mondja a feleségének, hogy fül-, szem- és orrdoktorhoz kell mennie. Az asszony: nem inkább orr-fül-gégészre van szükség? Nem, nem, tudom, mit beszélek, fül-, szem- és orrdoktorra van szükségem. Néha olyan dolgokat hallok, amiket nem látok, és itt valami bűzlik. És ezért néha azt gondolom, fül-, szem- és orrdoktorra van szükségem.”

nézet, hogy egy kormányzati forma *szükségképpen* feltételezi egy bizonyos gazdasági rendszer meglétét, kísérlet arra, hogy a gondolat zsarnokságát erőltessék ránk. És ez az egyik fő oka annak, hogy úgy gondolom, Hayek alighanem ellenezte a nyitott társadalmat abban az értelemben, ahogyan azt Popper értette.

Hasonló megjegyzések érvényesek Poppernek azt a nézetét illetően, amely szerint a demokrácia lehetővé teszi, hogy erőszak és vérontás nélkül változtathassuk meg a vezetőinket és a törvényeinket, különösen, ha ezt úgy értjük – ahogy egyébként Popper nem –, hogy a demokrácia *mindig* lehetővé teszi számunkra, hogy erőszak és vérontás nélkül változtathassuk meg vezetőinket és a törvényeinket. Szerintem azonban nemigen lehet kétséges, hogy a demokratikus államoknak az évek során bőven kijutott az erőszakból és a vérontásból akkor is, amikor odahaza cserélték le a vezetőiket és a törvényeiket, és akkor is, amikor külföldön segítettek elő demokratikus változásokat. Nem vagyok biztos abban, hogy Kantnak az a nézete, mely szerint demokratikus államok nem háborúznak egymással, ténylegesen igaz, vagy ha igaz, vajon nagyon sokáig az marad-e. Nagyon úgy tűnik, hogy a demokratikus államoknak manapság nemigen okoz lelki-furdalást háborút indítani nem demokratikus államok ellen, vagy nem demokratikusnak nevezni az olyan államokat, amelyek ellen háborút indítanak. Trockij azt írta, hogy „a háború a politika folytatása más eszközökkel” (Trockij 1935, 201),⁶⁰ ám egyes demokratikus államok manapság inkább az első lépésnek tekintik a diplomácia terén, előnyben részesítve a racionális vitával szemben. E megjegyzések egyike sem tekintendő bírálattal a demokrácia azon képességét illetően, hogy megvédje a szabad és nyitott társadalmat. Mindössze arra utalnak, hogy a demokrácia nem mindig működik. Felkínálja a lehetőséget az embereknek, hogy erőszak és vérontás nélkül változtassák meg a vezetőiket és a törvényeiket, de nem garantálja, hogy az emberek élnek ezzel a lehetőséggel, és nem is lehet képes erre.

Ezt megint csak nem a demokrácia kritikájának szánom, és nem is azt akarom vele mondani, hogy a demokráciát nem tekinthetjük sikertörténetnek, vagy hogy nem kellene bátorítanunk másokat, hogy hozzák létre a saját országukban. Ám a helyzet az, hogy a demokrácia a nyugati országokban megváltozott azóta, hogy az elődeink első ízben fogtak a gyakorlásába. Vagy pontosabban szólva a helyzet az, hogy az emberek Nyugaton

⁶⁰ Trockij a maga szövegében nem teszi idézőjelbe ezt az eredetileg Carl von Clausewitztól származó mondatot. – A szerk.

az elmúlt kétszáz évben megváltoztatták a demokráciát, amikor ez szükségessé vált – éppúgy, ahogy megváltoztatták a kapitalizmust, amikor ez szükségessé vált –, és jellemzően ezt oly módon tették, hogy az reményeik szerint elősegíti a szabad és nyitott társadalom működését. A helyzet az, hogy megváltoztatták – néha erőszakkal, néha anélkül –, mert értékelték a szabad és nyitott társadalmat, a civilizáció keresztjének és az összes többi vele kapcsolatos problémának ellenére, és mert felismerték, hogy a szabad és nyitott társadalom megóvásához az kell, hogy becsüljék és tiszteljék mások nézeteit és a sajátjaikat is, még ha nem is mindig cselekedtek ezzel összhangban. A helyzet az, hogy a demokrácia gyakran játszott meghatározó szerepet abban, hogy az emberek képessé váltak azoknak a változásoknak a végrehajtására, amelyeket végül is végrehajtottak. És a helyzet az, hogy az Amerikában ma működő demokrácia csak nagyon kevéssé hasonlít arra a demokráciára, amely akkor működött, amikor Tocqueville a maga híres könyvét megírta. Abból ítélve, ahogyan az Egyesült Államok ma bánik más országokkal, nagyon is lehetséges, hogy elítélné a saját 19. századi elődeit is az emberi jogokkal kapcsolatos visszaélésekért és a szabadkereskedelem megsértéséért, vagy egyszerűen megtagadná, hogy diplomáciai kapcsolatot létesítsen velük, amennyiben nem hajlandók megváltozni.

Az én szememben a demokráciának a nyitott társadalom megvédésével kapcsolatos képességét nagyszerűen igazolja az a tény, hogy az Egyesült Államok és más demokratikus államok az általuk végrehajtott nehéz változtatásokat anélkül vitték végbe, hogy zsarnoksággá alakultak volna át, és nagyobb kárt okoztak volna a saját házuk felgyújtásával, mint amennyire ez ténylegesen megtörtént. De ismét szeretnék egyértelműen fogalmazni. A demokrácia nem minden baj gyógyítására alkalmas gyógyszer, és nem is mindig működik. Ezért ha az elkövetkező napokban vagy években új gazdasági, politikai és társadalmi kihívásokkal találjuk magunkat szemben; ha ezek a kihívások arra kényszerítenek, hogy újragondoljuk a múltban végrehajtott változtatások bölcsességét, igazságosságát vagy fenntarthatóságát; ha új közpolitikai viták kellős közepén találjuk magunkat a velük kapcsolatos teendőket illetően; vagy ha ennek nyomán új szakpolitikákat és törvényeket dolgozunk ki, sőt akár visszanyúlunk néhány olyan szakpolitikához és törvényhez, amelyet a múltban elvetettünk; és ha mindezt anélkül tudjuk megtenni, hogy zsarnoksággá alakulnánk át, és nagyobb kárt okoznánk a saját házunk felgyújtásával, mint amennyire ez feltétlenül szükséges, nos, azt is a demokrácia dicsőségének tartanám.

KÖVETKEZTETÉSEK

Egy bölcs ember egy alkalommal azt mondta nekem, hogy ha érvelni akarok, először mondjam meg az olvasónak, hogy miről szeretnék beszélni, azután fejtsem ki az érveimet, majd mondjam meg az olvasónak, hogy miről beszéltem. Az első két feladatot elvégeztem, most nekilátok a harmadiknak. Ebben a könyvben amellet érveltem, hogy Hayeknek és Poppernek a racionalitással, az ökonomizmussal és a demokráciával kapcsolatos filozófiai nézetei között árnyalatnyi, de néha nem is annyira árnyalatnyi különbségek vannak. Konkrétabban, amellet érveltem, hogy

1. Popper hitt abban, és fel is lépett amellet, hogy van lehetőség racionális kormányzati beavatkozásra politikai, gazdasági és társadalmi kérdésekben, amelynek módja a kicsi, de tudatos erőfeszítések a „fokozatosan haladó társadalommérnökség” érdekében; ezzel szemben Hayek úgy vélte, hogy a társadalmak és azok intézményei nem tervezett folyamat eredményeként jönnek létre, amelyet „az önmagát létrehozó rend spon-tán kialakulásának” nevezett, és hogy ez a folyamat nem az értelemre épül, és nem is az értelem irányítja, következésképpen nagyon óvatosan kell bánnunk a gazdasági és társadalmi folyamatokba való szándékos és tudatos beavatkozásokkal, sőt lehetőség szerint el kell kerülnünk őket.
2. Popper a szabadságot önmagáért tartotta fontosnak, és akkor is a szabadpiac mellett foglalt volna állást, ha bebizonyosodna, hogy a szocializmus termelékenyebb és hatékonyabb. Ennek az oka abban a fenyegetésben keresendő, amelyet a szocializmus a szabadságra nézve jelent. Hayek elsősorban azért értékelte a szabadságot, mert az lehetővé teszi a gazdasági jólétet, így nem utasította volna el a szocializmust, a központosított tervezést, következésképpen a totalitarizmust sem, ha be

lehetne bizonyítani, hogy ezek legalább annyira termelékenyek és hatékonyak, mint a piac.

3. Popper számára a demokrácia az a kormányzati forma, amely lehetővé teszi a zsarnokság elkerülését, és azért értékelte, mert lehetővé teszi a társadalom számára, hogy erőszak és vérontás nélkül szabaduljon meg a vezetőitől. Hayek ezzel szemben a demokráciát a „többség uralmaként” képzelte el, és olyan választási reformokat ajánlott a demokrácia számára, amelyek pontosan azt akadályozták volna meg, hogy a társadalom így járhasson el.

Mostanra már világos kell, hogy legyen: szerintem Popper álláspontja a racionalitással, az ökonomizmussal és a demokráciával kapcsolatban előnyben részesítendő Hayekével szemben – ahogy ezt már az elejétől fogva jeleztem –, és az is, hogy miért. Ám nincsenek kétségeim afelől, hogy akadnak az olvasók között olyanok, akik szerint van valami szürreális az érveimben.

Az első fejezetben amellet érveltem, hogy Hayek bírálta a racionális intervenció gondolatát, ideértve Popper elképzelését a fokozatosan haladó társadalommérnökségről, hogy aztán a harmadikban bemutassam a választási rendszer reformjára vonatkozó elképzeléseit, amelyek a demokráciát olyan rendszerré alakítanák át, amelyet Popper zsarnokságnak tekintene. „Ám nem arról van-e szó, hogy a Hayek által javasolt reformok elfogadása egy kicsit maga is fokozatosan haladó társadalommérnökség?” A második fejezetben azt állítottam, hogy Hayek készen állt volna a szocializmus, a központosított tervezés, következésképpen a totalitarizmus elfogadására, ha bizonyítást nyerne, hogy ezek legalább annyira termelékenyek és hatékonyak, mint a piac – annak a tényeknek ellentmondó előfeltevésnek az alapján, amelyről Hayek úgy gondolta, hogy nemcsak téves, hanem logikailag lehetetlen is. „Hát, ha képesek lennénk a kört négyeszesíteni, én is hajlandó lennék jószírral bármit elfogadni!” A harmadik fejezetben pedig azt állítottam, hogy Hayek a demokrácia híve volt, a demokráciát pedig a többség uralmának tekintette, mielőtt azt mondtam volna, hogy az általa javasolt választói reformok eredményeként a többség esetleg pont ezzel a jogával nem tudna élni. „Akkor hát meg kell semmisítenünk a demokráciát, hogy megmenthessük!”

Ám nem akarom azt állítani, hogy Hayeknek a racionalitással, az ökonomizmussal és a demokráciával kapcsolatos nézetei tökéletesen konzisz-

tensek lettek volna, vagy hogy mindig felismerte volna az általa javasolt elméletek potenciális következményeit, vagy hogy idővel ne változtatta volna meg a nézeteit. Ahogy a Bevezetőben hangsúlyoztam, azzal, hogy felhívom a figyelmet ezekre a kérdésekre, nem az a célom, hogy Hayeket szocialistaként, a központosított tervezés híveként, totalitáriusként, zsarnokként vagy a demokrácia és a nyitott társadalom ellenfeleként ábrázoljam. Számos dologban egyetértek Hayekkel, köztük olyan dolgokkal, amelyek a racionalizmussal, az ökonomizmussal vagy a demokráciával kapcsolatosak, de azt is gondolom, hogy az ezekkel a dolgokkal kapcsolatos nézetei eltérnek Popperétől, illetve hogy Popper ezekkel kapcsolatos nézeteit célszerű előnyben részesíteni.

Hayek azt állította, hogy legfontosabb intézményeink közül sok nem racionális tervezés eredménye, hanem az önmagát létrehozó rend spontán kialakulásának keretében jött létre. Azért állította ezt, mert igaznak vélte. Szerintem is igaz, de azt gondolom, hogy az önmagát létrehozó rend kialakulásában a fokozatosan haladó társadalommérnökségnek is szerepe van. Ezen túlmenően nagyon is tudatában vagyok annak, hogy ha az intézményeink lényegi rejtélyét hangsúlyozzuk abból a félelemből kiindulva, hogy nem tudjuk, hogyan és miért működnek, és mert nem tudjuk megjósolni, milyen következményei lesznek, ha babrálunk velük, az nagyon is könnyen ürügyként szolgálhat arra, hogy ne tegyünk semmit a megváltoztatásuk érdekében, amikor a változtatás egyébként szükségesnek vagy kívánatosnak látszik.

Hayek azt mondta, hogy hajlandó lenne elfogadni a központosított tervezést, ha be lehetne bizonyítani, hogy legalább annyira termelékeny és hatékony, mint a piac. Természetesen nem gondolta, hogy a központosított tervezésről valaha is be lehetne bizonyítani, hogy legalább annyira termelékeny és hatékony, mint a piac. Egyetértek vele, bár nem gondolom, hogy amit állít, az logikailag szükségszerűen igaz. De nagyon is tudatában vagyok, hogy annak számára, aki szerint a szocializmusnak része a szabadság elvesztése, és mégis hajlandó lenne elfogadni, feltéve, hogy legalább annyira termelékeny és hatékony, mint a piac, a gazdasági jólét fontosabb, mint a szabadság, és végső soron akár hajlandó fel is áldozni az utóbbit, ha és amennyiben a szabadság megóvása nem tűnik összeegyeztethetőnek a gazdasági jóléttel.

Hayek szerint az, hogy politikusaink saját újraválasztásukat biztosítandó választóközönségük kedvét lesik, végső soron elpusztítja azt a liberális rendet, amelyre szerinte az igazi demokrácia épül. Egyetértek azzal, hogy

ez valós és súlyos probléma a demokráciában, ahogy azt ma gyakoroljuk. De nagyon is tudatában vagyok, hogy ha megakadályozzuk, hogy az emberek a helyzetük javítása érdekében bármit megtehessenek, amit jónak látnak, felhasználva bármilyen jogszerű eszközt, ami a rendelkezésükre áll, az végső soron zsarnoksághoz vezet még akkor is, sőt talán különösen akkor, ha mindez a szabadság nevében történik.

Mindezeket Hayek szellemisége nevében állítom. E könyvvel ugyanis az a célom, hogy bemutassam, vannak különbségek abban, ahogyan Hayek és Popper a racionalitást, az ökonomizmust és a demokráciát megközelítette, illetve Hayek megközelítése nagyon más következményeket eredményezhet, mint ami a szándékában állt. Amivel ugyanis gyakorta találkozom Hayeknél – a szavak eredeti jelentésére fókuszálásában, a szabadpiac felsőbbrendűségébe vetett hitében, a választási rendszer megreformálására vonatkozó javaslataiban – az az a hit, hogy a dolgokat egyszer s mindenkorra rendbe lehet tenni, következképpen nem kell foglalkoznunk annak lehetőségével, hogy a dolgok rosszul is elsülhetnek. Gyakorta érdekelek kétféle mércét nála, amikor is a léceit nagyon alacsonyra helyezi az általa helyesnek tartott javaslatok esetében, és nagyon magasra az olyanok esetében, amelyekkel nem ért egyet. Gyakorta tapasztalom továbbá nála, hogy nem gondolkodik el azon, hogy a bírálata, amelyet mások elméletei vonatkozásában gyakorol, mennyiben és milyen módon lehet igaz az ő elméletei esetében is. Szerintem mindez az önreflexió hiányára mutat, ami igazán különös egy olyan ember esetében, aki a mindenfajta irányultságú szocialistákat arról igyekezett meggyőzni, hogy a nézeteiknek milyen nem szándékolt és nemkívánatos következményei vannak. És azt is gondolom, hogy jobb kifejezés híján ez is egyfajta végzetes önhittségre utal, függetlenül attól, hogy Hayeknek végső soron igaza volt vagy sem a szocializmus hibáit illetően.

De mi köze van mindennek napjaink politikai gondolkodásához és diskurzusához?

Hacsak nem tévedek nagyon súlyosan, ugyanez a fajta végzetes önhittség – az a felfogás, hogy a dolgokat egyszer s mindenkorra elrendezhetjük, és nem kell foglalkoznunk annak lehetőségével, ahogy a dolgok rosszul is elsülhetnek – uralkodik napjaink filozófiai, közgazdasági és politikai gondolkodásában a nagy vízválasztó mindkét oldalán. Ez megnyilvánul abban a „meggyőződésünkben”, hogy az igazság, ahogy „mi” látjuk, annyira világos, nyilvánvaló és kétségbevonhatatlan, hogy ha valakinek más a véleménye, az ostoba vagy rosszindulatú – ezért „nekünk” nem is kell az „ő” aggályaikkal, nézeteikkel, értekeikkel, céljaikkal és érdekeikkel foglalkoznunk, nemhogy

komolyan venni ezeket, nyugodtan lesöpörhetjük őket az asztalról. Megnyilvánul abban a nézetben, hogy minden érdek végső soron gazdasági érdek; hogy „mi” jobban tudjuk, mi áll az „ő” érdekükben, mint „ők” maguk, különösen, ha a „mi” nézeteinket „tudományosan” alátámasztjuk, és hogy ily módon igazunk van abban, ha a „mi” szempontjainkat, nézeteinket, értekeinket, céljainkat, értekeinket, érdekeinket, szakpolitikai receptjeinket és programjainkat „rájuk” erőltetjük a „saját érdekükben”, függetlenül attól, hogy „ők” egyetértenek-e vagy sem. És végül mindez megnyilvánul az önreflexió teljes hiányában; abban, hogy képtelenek vagyunk elképzelni, hogy a „mi” szempontjaink, nézeteink, értekeink, céljaink, érdekeink, szakpolitikai receptjeink és programjaink esetleg tévesek, és hogy ugyanaz a bíráló, amelyben mi részesítjük az „ő” szempontjaikat, nézeteiket, értekeiket, céljaikat, szakpolitikai receptjeiket és programjaikat, akár a mieinkre is igaz lehet.

Hosszasan sorolhatnék példákat a valós világból erre a fajta gondolkodásra. Ám a hely szűkös, a példák országokként és időszakokként mások és mások lehetnek, és szerintem az olvasó már érti, mire gondolok, és maga is számos példát fel tudna sorolni. Ezért csak egy példával fogok röviden foglalkozni: az egészségügyi reform körüli vitákkal, amelyek legalább húsz éve uralják a politikai diskurzust az Egyesült Államokban, ami egymagában szemlélteti azt a fajta ökonomisztikus, utópikus és többségi elvű gondolkodást, ami számomra gondot okoz.

Kezdjük az ökonomizmussal. Az első dolog, amit az egészségügyi rendszerrel kapcsolatban zajló vitát illetően észre lehet venni, hogy általában nem is az egészségügyi rendszer megreformálására fókuszál. Ellenkezőleg, főként az *egészségbiztosításról* szól: mennyibe kerül, hogyan kell fizetni érte, ki fizessen érte, kinek a számára legyen elérhető, ahol is az „elérhetőség” általában a fizetőképességet jelenti – mintha az egészségügy és az egészségbiztosítás egy és ugyanaz a dolog lenne, ahogy az a médiában és a politikai szappanoperákban terítékre kerül, és mintha az érintett emberek számára ez lenne az egyetlen kérdés. E megközelítésben rendszerint szerepet játszik az a szempont is, hogy az egészségbiztosítással nem vagy nem elégséges mértékben rendelkező embereket gyakran a készenléti ügyeleteken látják el, ahol a szolgáltatás drágább, mint másutt, és a kezelésük költségeit gyakran áthárítják másokra – ha nem az adófizetőkre, akkor azokra, akik igénybe veszik az egészségügyi szolgáltatásokat –, oly módon, hogy megnövekszenek a kórházi ellátás vagy az egészségügyi biztosítás költségei. És attól függően, hogy melyik oldalról

van szó, gyakran megpróbálták elrejtteni, vagy éppenséggel mindenkinek bemutatni, hogy az egészségbiztosítási reform csaknem bizonyosan a vagyion újraelosztásával jár együtt.

Nincs igazán kétségem afelől, hogy az egészségbiztosítással kapcsolatos ilyen természetű gazdasági aggályok valósak, és így vagy úgy kezelni kell őket – azzal együtt, hogy ugyanazon egészségügyi szolgáltatások ára különösebb ok nélkül jelentősen szóródik, illetve folyamatosan emelkedik, és végül akár az egész országot csődbe juttathatja. Ám végső soron – és elég messze jutottunk már el – a fentiek nyilvánvalóan *gazdasági* természetű aggályok, amelyek sokkal inkább az egészségbiztosításra és az egészségügyi közgazdaságtanára irányulnak, mint magára az egészségügyre, és minden jel szerint figyelmen kívül hagyják azokat az aggodalmakat, amelyeket az emberek esetenként érezhetnek, sőt kell is, hogy érezzenek olyan kérdésekkel kapcsolatban, mint az egészségügyi ellátás tényleges minősége és abban rejlő veszélyek.

Szeretném itt egyértelművé tenni, hogy a gazdasági szempontok nagyon is könnyen hatással lehetnek az egészségügyi szolgáltatások minőségére. Nyilvánvalónak tűnik ugyanis, hogy az orvosok néha úgy igyekeznek növelni a saját jövedelmüket, illetve a kórházét, amelyben dolgoznak, hogy azoknak a gyógyszergyáraknak a drága gyógyszereit írják fel, amelyek tanácsadókként foglalkoztatják őket, illetve drága kezeléseket írnak elő, amelyekről nem lehet túl sok eredményt várni, illetve amelyekre a betegeknek nincs is feltétlenül szükségük. Az is egyértelmű, hogy a gyógyszergyárak néha kevésbé hatékony gyógyszereket forgalmaznak a nyereségük megőrzése érdekében, amikor a hatékonyabb gyógyszereik szabadalmi védettsége lejár. És természetesen az is nagyon valószínű, hogy az emberek nem kaphatnak jó minőségű egészségügyi szolgáltatást, ha nem tudnak fizetni érte. És mindezekén túl az egészségügyi reform kapcsán zajló úgynevezett vitában általában nem kap figyelmet az a tény, hogy az egészségügy veszélyes lehet; a kórházban tartózkodás és gyakran a kezelés során kapott fertőzések az Egyesült Államokban az elkerülhető halálozási okok listájának az élén állnak.

Ivan Illich már az 1970-es években figyelmeztetett az iatrogén ártalmakra, és felhívta a figyelmet arra, hogy az egészségügy a modern orvosi környezetben veszélyes is lehet. 25 évvel később az Institute of Medicine „To Err is Human” című jelentése (Institute of Medicine, 1999) 44 000 és 98 000 közöttire becsülte az Egyesült Államokban az orvosi hibák következtében évente előforduló halálesetek számát. Egy évvel később Barbara

Starfield a *The Journal of the American Medical Association* című folyóiratban megjelent cikkében (Starfield, 2000) évi 225 000-re becsülte az iatrogén ártalmak következtében elhunytak számát. A „HealthGrades Patient Safety in American Hospital Study” címet viselő, 2004-es tanulmány becslése 195 000 fő. 2010-ben az Office of Inspector General for the Department of Health and Human Services becslése szerint a rossz kórházi ellátás csupán a Medicare program keretében 180 000 ember halálában játszott közre. 2013-ban John T. James közzétett egy cikket a *The Journal of Patient Safety* című folyóiratban, amelyben évi 210 000 és 440 000 közé tette azok számát, akik valamilyen megelőzhető, a rossz kórházi ellátással összefüggésbe hozható betegség következtében halnak meg. A szerző *Patient Safety American* elnevezésű honlapja azóta ezt a becslést 300 000 és 500 000 közöttire emelte. Az iatrogén ártalmakkal aligha találkozhatunk az AMA vagy a WHO hivatalos statisztikáiban. Ám ezek a becslések, ha igazak, azt jelentik, hogy az iatrogén ártalom az Egyesült Államokban a harmadik a vezető halálokok listáján a rák és a szív- és érrendszeri megbetegedések után.

2014-es állapot szerint az amerikai kórházakban akár 400 000 ember is meghalhat évente iatrogén körülményekre – orvosi hibákra, a kapott gyógyszeres kezelés kiváltotta reakciókra, amelyek nem minősülnek orvosi hibának, a más betegekkel történő érintkezés következtében kapott fertőzésekre, az alapvető higiénés és fertőtlenítéssel kapcsolatos hiányosságokra – visszavezethető okok következtében. És itt csupán azokról a becslésekről van szó, hogy hány ember *hal meg* évente *kórházakban* elfogadható ok nélkül. Ezek a statisztikák nem tartalmazzák azokat az eseteket, amikor az emberek komoly károsodást szenvednek el a kórházakban kapott orvosi kezelés következtében, hogy a nem kórházi körülmények között folytatott orvosi ellátás okozta károsodásokról vagy halálesetekről ne is beszéljek.

Gyakran hallunk arról, hogy sok ember elfogadható ok nélkül meghal, mert nincs biztosítása, vagy nem engedheti meg magának, hogy kórházba menjen. Ám sokkal kevesebbet hallunk arról, hogy emberek azért halnak meg elfogadható ok nélkül, mert kórházi kezelést vesznek igénybe – ha csak a konkrét esettel nem találkozunk valamilyen nagy kártérítési igénynyel kapcsolatos bírósági eljárásban. Arról sem hallunk túl sokat, hogy az orvosi ellátás miként alakult át a betegség diagnosztizálásává és a kezeléshez szükséges gyógyszer előírásává, mintha ez lenne az egyetlen mód, ahogy egy betegséget kezelni lehet vagy kezelni kellene; és arról sem, hogy a kórházi gyógykezelés gyakran forgóajtóvá alakul át, amelyen keresztül

elbocsátják és újra felveszik a betegeket attól függően, hogy mire terjed ki a biztosításuk, ahelyett, hogy azt néznék, meggyógyult-e a beteg vagy sem; és arról sem, hogy milyen sok orvos lett kábítószerfüggő. Mindezek szerintem komolyan el kellene, hogy gondolkotassanak bennünket arról, hogy maga az egészségügyi ellátás és a kezelés, amit kapunk, szorul reformra, és nem csupán a biztosítási rendszer, amelynek keretében fizetünk érte. És azt is gondolom, hogy mindez meg is történt volna, ha nincs az alapvető ökonomizmus, amely megfertőzi az értékeinket és a gondolkodásunkat; amely azt mondja nekünk, hogy a gazdasági érdek és szempont az, ami leginkább számít, és azt is gondolom, hogy mindez meg is történt volna, ha a közvélemény figyelmének felhívása az orvosi ellátással kapcsolatos komoly kockázatokra és veszélyekre éppenséggel nem állna ellentétben az egészségügyi ágazat gazdasági érdekeivel.

Szeretném itt egyértelművé tenni, hogy egyetértek azokkal, akik szerint a vagyonnak az egészségbiztosítás okán végbemenő átcsoportosítása szinte szükségképpen sérti számos adófizető érdekét, ahogy egyetértek azzal is, hogy az ún. „egyéni mandátum” – az egyéneket arra kötelező törvény, hogy egészségbiztosítást vásároljanak, ha a munkaadójuk nem gondoskodik erről – valójában sok ember szabadságának a sérelmét jelenti, mert arra kényszeríti őket, hogy akaratuk ellenére egészségbiztosítást vásároljanak, növelve ezzel mások gazdasági biztonságát; és végül egyetértek azzal, hogy a nyitott társadalomban a szabadság általában előbbre való a gazdasági érdekeknél. Ezért azt gondolom, hogy az egyéni mandátum egyszerűen és világosan az ökonomizmus következménye. De azt is gondolom, hogy a demokrácia dolga, hogy egyensúlyt teremtsen a szabadság, az egyenlőség, a testvériség és a gazdasági biztonság között; és hogy sok ember számára az, amit én gazdasági biztonságnak nevezek, valójában a szabadságuk és az egyenlőségük kiterjesztése, valamint hogy bizonyos esetekben a gazdasági biztonság és az egyenlőség elsőbbséget kell, hogy élvezzen a szabadsággal szemben, ha másért nem, azért, hogy az emberek ne édessék porig a házukat.

Így hát az elsődleges kifogásom az ökonomizmussal kapcsolatban, ami megfertőzi az egészségügyi reformmal kapcsolatos vitát, nem csupán az, hogy feláldozza a szabadságot a gazdasági megfontolások oltárán, hanem az is, hogy nem foglalkozik azokkal a még ennél is sokkal sürgetőbb problémákkal, amelyek az egészségügyi rendszerrel kapcsolatosak. Aligha lehet kétség afelől, hogy a pusztán tény, hogy sok ember okkal aggódik, hogy elveszítheti az otthonát vagy az élete során felhalmozott megtakarításait,

ha néhány hetet kórházban kell töltenie, súlyos probléma, amelyet kellő komolysággal kell kezelnünk. Ám az a tény, hogy sok ember az életét veszti vagy életre szólóan károsodik a kapott „egészségügyi szolgáltatás” következtében, még ennél is nagyobb probléma, amelyet nem tárgyaltunk ki kellő alapossággal. Amennyire meg tudom ítélni, ez az a probléma, amelyet az egészségügyi reformhoz való jelenlegi hozzáállásunkkal még csak meg sem próbáltunk kezelni. És szerintem ez olyan probléma, amelynek elsőbbséget kellene élveznie az előtt, hogy miként fizetünk érte.

Azt gondolom, hogy az egészségügyi reformmal kapcsolatos vitát sok tekintetben az utópikus gondolkodás is megfertőzte. Már maga az a tény is erre utal, hogy a vita az egészségbiztosítás reformjára összpontosított, kizárva magának az egészségügyi ellátásnak a reformját. Mintha az emberek azt gondolnák, hogy az egészségügyi ellátás önmagában nem jelent semmilyen különösebb problémát, és az emberek összes ezzel kapcsolatos problémáját megoldanánk azzal, ha megoldjuk azt, hogy miként fizessünk érte.

Ám természetesen ennél sokkal többről van szó. A kormányzat által támogatott általános egészségügyi ellátás rendszerének a létrehozása régóta sokak álma az Egyesült Államokban, és az évtizedek során újra és újra a politikai viták homlokterébe került. Aligha kétséges, hogy nemes célról van szó, bár bőven van hely a kétségek számára is, hogy a jó szándék végső soron igazolható-e. Ám a fő probléma, amely elindította a mostani vitát az egészségbiztosítás reformjáról, azzal kapcsolatos, hogy az Egyesült Államokban több mint 40 millió embernek nincs ilyen biztosítása. És bár, ismétlem, komoly problémáról beszélünk, de az Egyesült Államok lakosainak száma a becslések szerint csaknem 314 millió, és a 40 millió ennek csupán 12%-a, azaz nagyjából 88%-nak már van egészségbiztosítása. És bár az is igaz, hogy a biztosítás minőségével lehetnek problémák – mire terjed ki, és hogyan lehet igénybe venni –, egy felmérés szerint, amelyet 2009-ben, a vita csúcspontján készítettek, a biztosítással rendelkező amerikaiak túlnyomó többsége elégedett a biztosításával és annak költségeivel. A konkrétan feltett kérdések és a kapott válaszok valamennyi eltérést mutatnak a felmérések között, de a CNN/Opinion Research Poll 2009. március 12–15. között elvégzett felmérése szerint az amerikaiak 79%-a elégedett volt a saját biztosításával és annak költségeivel, egy július 31. és augusztus 3. között végzett újabb felmérése pedig 74%-ra tette ezt az arányt. A *New York Times* 2009. június 21-én közzétett felmérése szerint az amerikaiak 77%-a volt elégedett a biztosításával és annak költségeivel. Az Employee Benefit Research Institute 2008-as *Consumer Engagement in Health Care*

Survey felmérése azt mutatta, hogy a hagyományos egészségbiztosítással rendelkezők 93%-a elégedett, 38%-a nagyon elégedett volt, 86%-a pedig inkább megmaradna a jelenlegi csomagjánál; ugyanennek az intézménynek a 2009-es *Health Care Confidence Survey* jelentése szerint az egészségbiztosítással rendelkezők 58%-a elégedett vagy rendkívül elégedett, 30%-a pedig valamennyire elégedett. A Fox News Opinion Dynamics 2009. július 21–22-én végzett felmérése szerint a megkérdezettek 84%-a adta azt a választ, hogy a biztosításuk minősége kiváló vagy jó. A Quinnipiac University 2009. június 23–28. között végzett felmérése szerint az amerikaiak 83%-a nagyon elégedett vagy elégedett a biztosításával. A University of Texas/Zogby International Poll 2009. június 18–22. között végzett felmérése szerint az amerikaiak 84%-a elégedett az egészségügyi ellátásával. A *Washington Post* 2009. június 18–21-én végzett felmérése szerint a megkérdezettek 81%-a elégedett a biztosításával. Mindez természetesen csekély vigasz azoknak, akik semmilyen biztosítást nem engedhetnek meg maguknak. Ám miközben komoly probléma, hogy 40 millió embernek nem volt egészségbiztosítása, jó okkal tehető fel a kérdés, hogy ez olyan természetű-e, ami megköveteli a szövetségi kormány beavatkozását, különösen pedig hogy kötelezzon mindenkit vagy a legtöbb állampolgárt, aki nem rendelkezik a munkaadója által fizetett biztosítással, hogy magánbiztosítótól vásároljon biztosítást saját maga számára, mondjuk, ahelyett, hogy a beavatkozását arra korlátozta volna, hogy lehetővé tegye a biztosítással nem rendelkezőknek a biztosításhoz jutást.

Racionálisan gondolkodó emberek között lehet vita arról, hogy vajon az „egyéni mandátum” utópikus társadalommérnökségnek minősül-e, vagy a fokozatosan haladó társadalommérnökség korlátozottabb esetével van dolgunk. A törvény egyfelől a legtöbb amerikai polgárra és üzleti vállalkozásra vonatkozik, és azt tartják, hogy hatással van arra az ágazatra, amely a gazdaság egyötödét adja. Ám az amerikai polgároknak és üzleti vállalkozásoknak ténylegesen csak egy csekély kisebbsége kényszerülhet arra, hogy a törvénynek történő megfelelés érdekében ténylegesen valami egészen mást csináljon, mint amit a törvény életbe lépése előtt csinált. Akárhogy is van, könnyű észrevenni az engem nyugtalanító utópikus gondolkodást abban a nézetben, amely szerint a piaci megoldások mindig működnek kormányzati beavatkozások nélkül, illetve a kormányzati beavatkozások egyszerre szükségtelenek és károsak. De ugyanezt láthatjuk abban a felfogásban, amely szerint a szövetségi kormány beavatkozása könnyűszerrel megoldja a problémákat; ez nyilvánvalóan arra ösztönözte a törvény híveit, hogy

hamis ígéretet tegyenek a már biztosítással rendelkező embereknek, hogy ha akarják, megtarthatják a biztosítási csomagjaikat és az orvosukat, hogy aztán ezt az állítást egyre határozottabban ismételtgessék mindenki előtt, aki megkérdőjelezte annak igazságtartalmát. Láthatjuk továbbá abban is, hogy a reform olyan egészségbiztosítási csomagok vásárlására kényszerít egyeseket, amelyek számukra az életük során minden bizonnyal szükségtelen orvosi kezelésekre is kiterjednek, e csomagok ára pedig – az egész rendszer működőképességének a biztosítása érdekében – sokkal magasabb annál, mint amennyit egyébként fizetnének. És láthatjuk abban is, hogy a reform hívei álságosan elutasították azok aggályait, akik úgy érezték, hogy meg kell szegniük a vallásuk bizonyos előírásait, hogy megfelelhessenek a törvény egyes rendelkezéseinek. És végül láthatjuk abban is, hogy a szövetségi kormánynak az egészségügyi reformmal foglalkozó interaktív honlapját a készítői szerint sikeresen el lehet indítani anélkül, hogy valaha is tesztelték volna, hogy működik-e, és ha igen, mennyire jól.

Ám ez nem minden. Az utópikus gondolkodás leginkább zavaró aspektusa, amely megfertőzte a vitát, szerintem az fajta kritikátlan „esztétikai-utópikus-messianisztikus elem” volt, amely abban nyilvánult meg, hogy az egészségbiztosítási reform hívei szinte vallásos buzgalommal, ellentmondást nem tűrve törekedtek céljaik megvalósítására. Tetten érhető ez abban, hogy szerintük akik ellenezték az egyéni mandátumot, valamiképp erkölcstelenek voltak, és motivációjukat elsődlegesen, ha nem kizárólag, a mohóság, az önös érdek és más rossz dolgok jelentették. Tetten érhető a hajlandóságukban, hogy politikai ellenfeleiket akár személyükben is becsméreljék, anélkül, hogy akár egyszer is találkoztak volna, nemhogy leültek volna megbeszélni velük a szempontjaikat és a nézeteiket. Tetten érhető továbbá abban is, hogy sokan közülük minden jel szerint úgy vélték, hogy az elgondolásaikat ellenzőknek az az elsődleges, ha ugyan nem kizárólagos szempontja, hogy nem akarják a szegényeket támogatni – mintha bizony nem lehetne nézeteltérés abban a vonatkozásban, hogy mi segít és mi nem segít a szegényeken –, ahelyett, hogy megpróbálták volna komolyan venni az ellenvetéseket, miszerint az egyéni mandátum végső soron a szegényeknek is, az egész országnak is káros lehet. És végül tetten érhető abban is, hogy készek voltak becsmérelni is az ellenfeleiket, és helyből elutasítani az ellenvetéseiket. Mindez messze elmarad a demokratikus vita általunk elképzelt méltóságától. És az is biztos, hogy ennek eredményeként sok ember elvesztette a hitét a demokratikus vitában.

A legfőbb aggályom azonban az, hogy mivel jár az ilyen utópikus gondolkodás a társadalom szövete számára. Szerintem ugyanis a közpolitikai alternatívák erkölcsi helyességébe vagy helytelenségébe vetett kritikátlan hit odavezet, hogy az emberek nem a vita tárgyát képező alternatívák valószínűsíthető hatékonyságával foglalkoznak, amit mindig indokolt megtennünk, hanem azoknak az embereknek az erkölcsiségével, akik támogatják vagy ellenzik azokat. Ez pedig azt eredményezi, hogy növeli és bebetonozza a politikai viták terén tapasztalható megosztottságot. Már önmagában az is megosztó, hogy az emberek olyannyira biztosak az általuk támogatott szakpolitikai alternatívák erkölcsi helyességében, illetve az általuk nem támogatott alternatívák erkölcsi helytelenségében, hogy nem is tartják szükségesnek a további vitát a következményekről. Ám maga a vita egészen más, a társadalom szövetét romboló jelleget ölt, ha azzal a meggyőződéssel, sőt akár csak gyanakvással párosul, hogy az ezeket az alternatívákat ellenzők erkölcsstelenek. Ez a kritikátlan esztétikai-utópikus-messianisztikus elem, a morális bizonyosság és a vallásos hevület, amely ezt táplálja, a vitát, amely szólhatna egy adott szakpolitikai javaslat potenciális előnyeiről és hátrányairól, az erkölcsi gonosz ellen vívott, életre-halálra menő küzdelemmé alakítja át, amelyben nincs és nem is lehet helye kompromisszumnak.

Úgy vélem, hogy a többség uralmának túlhangsúlyozása nagyon könnyen hozzájárulhat az ilyen megosztottság létrejöttéhez. Amikor ugyanis ez összekapcsolódik az imént vázolt utópikus gondolkodással, akkor ennek eredményeként az emberek szinte elkerülhetetlenül azt gondolják, hogy az általuk elérni kívánt célok morális helyessége jószerivel minden szükségesnek tartott eszköz bevetését igazolja.

Szeretném itt leszögezni, hogy a fő gondom nem egyszerűen és még csak nem is elsősorban az, hogy az egyéni mandátum, ami kötelez az egész-ségbiztosítás megvásárlására, minden jel szerint szembemegy a többség akaratával. És nem is csupán az, hogy a kisebbség zsarnokságának érvényesítéséről szól. Ellenkezőleg, a fő gondom az, hogy a törvényt úgy „adták el” és fogadták el, hogy az minden bizonnyal még annál is jobban felerősíti a megosztottságot a vitában, sőt az egész országban, mint amennyire már ma is tapasztalható. Ebben a konkrét esetben úgy tűnik, a törvény híveit ez arra ösztönözte, hogy olyan ígéreteket tegyenek, és olyan előnyöket helyezzenek kilátásba, amelyek túl szépek ahhoz, hogy igazak legyenek. Sokan közülük egyenesen arra ragadtatták magukat, hogy kijelentsék, ez a törvény annyira sürgős, annyira fontos, annyira helyes, és annyira igazságos, hogy már az előtt el kell fogadni, hogy a törvényhozók ténylegesen

lehetőséget kaptak volna a 2500 oldalas anyag elolvasására. Ennek következtében hajlandók voltak megkerülni a jog uralmát, és lehetővé tenni számos csoport kivételét a törvény hatálya alól, csak hogy meglegyen a szükséges számú szavazat, ami a törvény elfogadásához kell. És hajlandók voltak rendkívüli eljárási technikák bevetésével, szigorúan a pártfegyelem alapján átvérni a törvényt a törvényhozáson, amikor világossá vált, hogy az ország változatlanul megosztott a törvényt illetően, és a további várakozás csökkent a befogadás esélyeit. És hajlandók voltak ezeket a lépéseket azzal indokolni, legalábbis saját maguknak, hogy ők jobban tudják, mi azoknak az embereknek az érdeke, akiket a törvény érinteni fog, mint maguk az érintettek, és hogy azok, akik szerint a törvény nem szolgálja az érdekeiket, felhagynak az ellenállással, amint a törvényt végrehajtják, és ők kezdik tapasztalni az eredményeit.

Nemigen kételkedem abban, hogy ezek az emberek jóhiszeműen cselekedtek. Ám akárhogyan volt is, mindenképpen hitről beszélünk. És függetlenül attól, hogy hozzávesszük-e vagy sem abbéli nyilvánvaló meggyőződésüket és harsány nyilatkozataikat, hogy a törvény ellenzői rosszhiszeműen járnak el, nehéz belátni, hogy a rendkívüli eljárási technikák, amelyek segítségével átnyomták a törvényt, mitől is nem fogják fokozni az ország megosztottságát, és megakadályozni, hogy az ellenfelek ne tegyenek kísérletet a revansra valamikor a jövőben.

Némiképpen különös, ahogy ez a fajta ökonomizmus, utópikus gondolkodás, többségi elvű felfogás, amelyről idáig beszéltem, megfertőzte teljes politikai rendszerünket. A 2. fejezetben arról beszéltem, hogy a nyugati demokráciák legalábbis az elmúlt 70 évben hibrid gazdasági rendszereket működtettek, és a köztük meglévő különbségek nem annyira arról szóltak, hogy az egyik a kapitalista, a másik esetleg a szocialista gazdasági elveket fogadta el, inkább a kettő arányáról. Nem tudom, hogy nevezhetnénk-e ezeket a rendszereket „kapitalista szocializmusnak” vagy „szocialista kapitalizmusnak”, netán „szocializmusnak kapitalista jellemzőkkel”, esetleg „kapitalizmusnak szocialista jellemzőkkel”, vagy valami olyan kifejezéssel, amely sem a kapitalizmusra, sem a szocializmusra nem utal – nem hiszem, hogy ez olyan nagyon fontos lenne. A helyzet különös voltát az adja, hogy miután sikerült áthidalnunk a nagy filozófiai, gazdasági és politikai szakadékokat, itt maradtunk egy még nagyobb megosztottsággal a politikai pártjaink között és a vitáinkban. Miközben a nyugati demokráciák a kapitalizmus és a szocializmus közötti középutat járkál csekély eltérésekkel, politikai pártjaik és politikusaik néha mintha letérnének erről az útról, és

szélsőséges pozíciókat elfoglalva azon huzakodnak, hogy melyiküknek sikerül a másikat a saját oldalára átrángatni. És gyakran úgy tűnik, hogy ebben a huzakodásban az számít, hogy ki nyer, függetlenül attól, hogy az ország, a demokratikus kormányzás és a nyitott társadalom mekkora árat fizet ezért.

Ez csak egyike azoknak az okoknak, amelyek miatt úgy vélem, hogy Popper filozófiájának száműzése a vitákból elszalasztott lehetőség, különösen az Egyesült Államokban. Popper nem egyszerűen ellenszert kínált a dogmatizmusra és az autoriter gondolkodásra, de azt is megmutatta, hogy lehetséges középre tartani a politikai diskurzus szélsőségei közepette. Talán éppen ez az egyik ok, ami miatt a pártkatonák a jobb- és a baloldalon egyaránt száműzték a nézeteit a vitákból. Ám ha többet hallottunk volna arról, ahogyan az ökonomizmust bírálta, akkor a vitáink talán kevésbé összpontosítottak volna az egészségügyi reform tisztán gazdasági aspektusaira, és inkább arra, hogy megoldják magának az egészségügynek a problémáit, mielőtt arra kényszerítenének embereket, hogy biztosítást vásároljanak, amellyel fizethetnek érte. Ha többet hallottunk volna a bírálatról, amelyben az utópikus gondolkodást és a nagyszabású utópikus társadalommérnökségi projekteket részesítette, talán nagyobb gyanakvással viszonyulnánk hozzájuk, felkészültebbek lennénk arra, hogy felismerjük őket, ha ilyesmit ajánlanak nekünk, és inkább érdekelték lennénk abban, hogy politikai hitvallásunktól függetlenül józanabb és kiegyensúlyozottabb utat kövessünk. És ha többet hallottunk volna arról az elméletéről, amely szerint a demokrácia nem azonos a többség uralmával – különösen nem olyannal, amelyben a győztes mindent visz –, hanem olyan rendszer, amelynek az a feladata, hogy megvédjen a zsarnokságtól, akkor kétszer is meggondoltuk volna, hogy úgy fogadjunk el törvényt, ahogyan az egészségügyi reformmal kapcsolatos törvényt elfogadtuk, ami alighanem számos polgártársunkban azt az érzést keltette, hogy zsarnokság áldozata lett.

Mindez azt eredményezte volna – és remélem, ez a jövőben még lehetséges lesz –, hogy jobban törekednénk valódi kétpárti kompromisszumokra, ha és amennyiben világossá válik, hogy egy törvényt csak olyan rendkívüli ügyrendi szabályokkal lehet elfogadtatni, ami minden bizonnyal hosszú évekre előre megágyaz a politikai bosszúnak.

Természetesen nem lehetek biztos abban, hogy Popper filozófiájának jobb ismerete bármit ezek közül lehetővé tenne. Ám teljesen egyértelműnek tűnik, hogy sokan mélyen elégedetlenek a vita jelenlegi állásával, ezért azt gondolom, egy próbát mindenképpen megér. Egy ilyen kísérlet

első lépése *nem* a konfliktus és a konfrontáció elkerülése kell, hogy legyen. A konfliktus és a konfrontáció, akár tetszik, akár nem, a demokrácia lényege. Ellenkezőleg: becsületes erőfeszítés kell legyen a politikai ellenfelek álláspontjának a megértésére; hogy feltegyük a kérdést magunknak, miért azok a szempontjaik, nézeteik, értékeik, céljaik és érdekeik, amik, ahelyett, hogy helyből elvetnénk őket – és komoly erőfeszítés arra, hogy úgy lássuk a világot, ahogyan ők, ahelyett, hogy démonizálnánk őket, mint az ostobaság és morális rosszindulat megtestesítőit. Nem gondolom, hogy ez rakétatudomány lenne, vagy akárcsak közgazdaságtan, de azért egyáltalán nem könnyű megcsinálni. Ehhez kíváncsiságra, képzelőerőre és egy jó adag intellektuális elemzésre és nagyvonalúságra van szükség. Arra van szükség, hogy valódi vitákat folytassunk politikai ellenfeleinkkel, és hogy ezt olyan beállítottsággal tegyünk, hogy még az sincs kizárva, hogy *nekik* van igazuk, és mi tévedünk, és hogy a vita eredményeként akár még tanulhatunk is tőlük, vagy egymástól. Ám ha kísérletet teszünk erre, fel kell idéznünk Popper mottóját: „Lehet, hogy tévedek, és lehet, hogy igazad van, közös erőfeszítés révén viszont közelebb kerülhetünk az igazsághoz”, úgy, ahogyan ezt Popper értelmezte – nem pedig úgy, ahogyan a jelek szerint egyesek, akiket foglalkoztat a demokrácia és az „igazi demokratikus vita” előmozdítása, értelmezik, mintha ezt jelentené: „Lehet, hogy tévedek, és lehet, hogy igazad van, de ha hagysz beszélni, és figyelmesen hallgatod, amit mondok, talán ráébredsz, hogy mégis nekem van igazam.”

Hivatkozások

- Aiszkhülosz 2001: Aiszkhülosz: *Oreszteia*. Interpopulart Könyvkiadó, Szentendre, 2000, ford. Devecseri Gábor, Trencsényi-Waldapfel Imre. A MEK-be került: 2001. január 16., <http://mek.oszk.hu/00300/00307>.
- Arisztotelész 1994: Arisztotelész: *Az athéni állam*. In: Németh György [szerk.]: Államéletrajzok. Századvég Kiadó, Budapest, 1994, ford. Ritoók Zsigmond.
- Arrow 1968: Arrow, K. J.: „Economic Equilibrium”. In: D.L. Sills, szerk., International Encyclopedia of the Social Sciences 4: 376–388, Macmillan és a Free Press, London és New York, 1968.
- CNN/Opinion Research Poll 2009: 2009. július 31–augusztus 2.
- Democracy Corps 2009: „The Health Care Reform Debate”, 2009. június 15.
- Employee Benefit Research Institute 2008: Consumer Engagement in Health Care Survey, 2008.
- Employee Benefit Research Institute 2009: Health Confidence Study, 2009. július.
- Fox News/Opinion Dynamics Poll 2009: 2009. július 21–22.
- Friedman 1962: Friedman, Milton: *Capitalism and Freedom*. University of Chicago Press, Chicago, 1962 – Friedman, Milton: *Kapitalizmus és szabadság*. Akadémia Kiadó, Budapest, 1996, ford. Suzanne M. Bősze.
- Hacohen 2000: Hacohen, M.H.: *Karl Popper: The Formative Years 1902–1945*. Cambridge University Press, Cambridge–New York, 2000.
- Hayek 1935: Hayek, F.A. [szerk.]: *Collectivist Economic Planning*. Augustus M. Kelley, New York, 1935 – szemelvényként magyarul megjelent része: „Szocialista kalkuláció: a probléma természete és története” [„Socialist Calculation: The Nature and History of the Problem”]. In: *Piac és szabadság*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1995, ford. Mezei I. György.
- Hayek 1939: Hayek, F.A.: *Freedom and Economic System*. Public Policy Pamphlet No. 29, University of Chicago Press, Chicago, 1939.

Hayek 1941: Hayek, F.A.: „Planning, Science, and Freedom”. In: *Nature*, vol. 148.

Hayek [1944]: Hayek, F.A.: *The Road to Serfdom*. University of Chicago Press, Chicago, 1976. – *Út a szolgáshoz*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1991, ford. Mezei György Iván.

Hayek 1944a: Hayek, F.A.: Levél Poppernek, 1944. január 29. Popper Archive 305.13.

Hayek 1944b: Hayek, F.A.: Levél Poppernek, 1944. július 8. Popper Archive 305.13.

Hayek 1944c: Hayek, F.A.: Levél Poppernek, 1944. július 10. Popper Archive 305.13.

Hayek 1948: Hayek, F.A.: *Individualism and Economic Order*. University of Chicago Press, Chicago, 1948.

Hayek [1952] 1979: Hayek, F.A.: *The Counter-Revolution of Science*. The Free Press, Glencoe, Illinois, 1952, második kiadás: Liberty Press, Indianapolis, 1979.

Hayek [1952a] 1979a: Hayek, F.A.: „Scientism and the Study of Society”. In: (Hayek [1952] 1979).

Hayek [1952b] 1979b: Hayek, F.A.: „The Counter-Revolution of Science”. In: (Hayek [1952] 1979).

Hayek 1958: Hayek, F.A.: „Freedom, Reason, and Tradition”. In: *Ethics*, Vol. LXVIII, 1958.

Hayek [1960] 1990: Hayek, F.A.: *The Constitution of Liberty*. Routledge & Kegan Paul, London, 1960, újranyomtatva: Routledge, London, 1990 – szemelvényként magyarul megjelent része: Hayek, F.A.: „Miért nem vagyok konzervatív?” [„Why I Am Not a Conservative?”]. In: Hayek, F.A.: *Piac és szabadság*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1995, ford. Atkári János.

Hayek 1964: Hayek, F.A.: Levél Poppernek, 1964. május 6. Popper Archive 305.13.

Hayek 1967: Hayek, F.A.: *Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*. Routledge & Kegan Paul, London, 1967.

Hayek 1973: Hayek, F.A.: *Law, Legislation and Liberty, Volume 1: Rules and Order*. University of Chicago Press, Chicago, 1973.

Hayek 1976: Hayek, F.A.: *Law, Legislation and Liberty, Volume 2: The Mirage of Social Justice*. University of Chicago Press, Chicago, 1976.

Hayek 1978: Hayek, F.A.: *The Hayek Interviews*. Pacific Academy for Advanced Studies, 1978, letöltve: www.ufm.edu.

Hayek 1978: Hayek, F.A.: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*. Routledge & Kegan Paul, London, 1978, újranyomtatva: Routledge, London, 1978.

Hayek 1978a: Hayek, F.A.: „Liberalism”. In: (Hayek 1978).

Hayek 1978b: Hayek, F.A.: „Whither Democracy”. In: (Hayek 1978).

Hayek 1978c: Hayek, F.A.: „The New Confusion about »Planning«”. In: (Hayek 1978).

Hayek 1978d: Hayek, F.A.: „Competition as a Discovery Procedure”. In: (Hayek 1978) – Hayek, F.A.: „A verseny mint felfedező folyamat”. In: Hayek, F.A.: *Piac és szabadság*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1995, ford. Mezei I. György.

Hayek 1979: Hayek, F.A.: *Law, Legislation and Liberty: Volume 3, The Political Order of a Free People*. University of Chicago Press, Chicago, 1979.

Hayek [1988] 1989: Hayek, F.A.: *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. W.W. Bartley [szerk.], University of Chicago Press, Chicago, 1989 – Hayek, F.A.: *Végzetes önhittség: a szocializmus tévedései*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1992, ford. Pásztor Eszter.

Hayek 1994: Hayek, F.A.: *Hayek on Hayek*. Szerk. Stephen Kresge és Leif Wenar, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

Healthgrades 2004: „HealthGrades Patient Safety in American Hospital Study”. Letöltve: www.healthgrades.com/media/english/pdf/hg_patient_safety_study_final, 2014. március 10.

Illich 1974: Illich, Ivan: *Medical Nemesis*. Calder & Boyars, London, 1974.

Institute of Medicine 1999: „To Err Is Human”. Letöltve: www.nap.edu/books/0309068371/html/, 2014. március 10.

Popper 1964b: Popper, Karl R.: Levél Hayeknek, 1964. október 23. Popper Archive 305.13.

Popper 1970: Popper, Karl R.: „Normal Science and Its Dangers”. In: *Criticism and the Growth of Knowledge*, Imre Lakatos és Alan Musgrave [szerk.], Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

Popper 1972: Popper, Karl R.: *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford University Press, New York, 1972.

Popper 1977: Popper, Karl R.: Levél Hayeknek, 1977. április 28. Popper Archive 305.13.

Popper 1984: Popper, Karl R.: Levél Hayeknek, 1984. április 30. Popper Archive 305.13.

Popper 1992: Popper, Karl R.: *Unended Quest*. Routledge, London, 1992 – *Szüntelen keresés: Intellektuális önéletrajz*. Áron Kiadó, Budapest, 1998, ford. Pintér G. Gábor és Pintérné Léderer Vera.

Popper 1994: Popper, Karl R.: *The Myth of the Framework: In Defense of Science and Rationality*. M.A. Notturmo [szerk.], Routledge, London, 1994.

Popper 1994a: Popper, Karl R.: „The Moral Responsibility of the Scientist”. In: (Popper 1994).

Popper 1997: Popper, Karl R.: *The Lessons of this Century*. Giancarlo Bosetti interjúja, Routledge, London, 1997.

Popper 2011: Popper, Karl R.: „The Open Society and the Democratic State”. In: *After The Open Society: Selected Social and Political Writings*. Jeremy Shearmur és Piers Norris Turner [szerk.], Routledge, London és New York, 2011.

Quinnipiac University Poll 2009: 2009. június 23–28.

R.S.F.S.R. 1918: Russian Socialist Federated Soviet Republic Constitution. Letöltve: www.marxists.org/history/ussr/government/constitution/1918, 2014. március 10. – Az Oroszországi Szocialista Föderatív Szovjet Köztársaság Alkotmánya, In: dr. Kovács István [vál., szerk.]: *Az októberi dekrétumok és az első szovjet alkotmány*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1980.

Schilpp 1972: Schilpp, Paul Arthur [szerk.]: *The Philosophy of Karl Popper*. Open Court, La Salle, Illinois, 1972.

Starfield 2000: Starfield, Barbara: „Is US health really the best in the world?”. (PDF) *JAMA*, 284 (4): 483–485, doi:10.1001/jama.284.4.483. PMID 10904513, 2000. július.

Trockij [1904] 1999: L. Trockij, L.: *Nashi Politicheskiya*. Genf, 1904. Internetre feltöltve: www.marxist.org/archive/trotsky/1904/tasks/, 1999; letöltve: 2014. március 4.

Trockij 1935: L. Trockij, L.: „The Struggle for Peace and the Anglo-Saxon Committee”. In: *The New International*, Vol. II No. 6, 1935. október.

University of Texas/Zogby International Poll 2009: 2009. június 18–22.

Washington Post Poll 2009: *The Washington Post*, 2009. június 18–21.



Friedrich von Hayek és Karl Popper a 20. század legnagyobb gondolkodói közé tartoznak, akik síkra szálltak a szabadság és a nyitott társadalom mellett. Közeli barátok is voltak, és gyakran még azok is, akik pedig jól ismerik az írásaikat, úgy gondolják, hogy filozófiai, politikai és közgazdasági nézeteik többé-kevésbé megegyeznek.

A szerző azonban azt állítja, hogy Hayek és Popper nézetei között alapvető különbségek vannak a racionalitás, az ökonomizmus és a demokrácia vonatkozásában. Ezek a különbségek és az eltérő mód, ahogyan Hayek és Popper érvel ezek mellett, a politikai gondolkodás lényegét érintik, és mind a mai napig jelentős mértékben befolyásolják a politikai közbeszédet. A könyv azt igyekszik bizonyítani, hogy Hayek és Popper másként vélekedett arról, hogy jól szolgálják-e, és milyen mértékben szolgálják jól a társadalmat a tudatos kormányzati beavatkozások; hogy a demokráciához hozzá tartozik-e, és milyen mértékben tartozik hozzá a többség uralma; s ami a legfontosabb, hogy a szabadságot önmagáért értékeljük, vagy csupán a nagyobb jólét és gazdagság elérésének az eszközeként. A szerző azt állítja, hogy Popperrel ellentétben Hayek hajlandó lett volna elfogadni a szocializmust – ami nézetei szerint logikailag a totalitarizmushoz vezet –, ha a szocializmusról be lehetne bizonyítani, hogy legalább annyira hatékony és termelékeny, mint a piac; hogy Hayeknek a szabadságról alkotott felfogása ugyanabban az ökonomizmusban gyökerezik, mint amit Popper Marx esetében bírált; és hogy a választási rendszer átalakítására tett javaslatai a demokráciát olyasmivé változtatnák, amit Popper zsarnokságnak tekintene. A szerző szerint a napjaink politikai és szakpolitikai vitái terén tapasztalható növekvő megosztottság ezekkel a racionalitás, az ökonomizmus és a demokrácia megítélése terén fennálló különbségekkel magyarázható, és Hayek ezzel kapcsolatos nézetei nem csupán alapvetően ellentétesek Popperével, de talán még magának a nyitott társadalomnak a koncepciójával is, és hogy a szabadság hívei számára Popper nézetei határozottan előnyben részesítendők.

HAYEK és POPPER

*a racionalitásról,
az ökonomizmusról
és a demokráciáról*

MARK AMADEUS NOTTURNO